TRACTATUS IN LIBROS DE ANIMA P. ANTONII XDERICH A VINKOVACZ

Priredio i predgovor napisao SERAFIN HRKAĆ
Sveučilište u Mostaru

UDK 1 Žderić, A.
1(091)(497.5)»17«
Primljen: 24. 2. 2009.
Prihvaćen: 14. 5. 2009.

Predgovor

Franjevac Antun Žderić rođen je u Vinkovcima u prvoj dekadi 18. stoljeća. Umro je u Staroj Gradiški 3. IV. 1739. godine. Ispit za lektora (profesora) filozofije položio je na franjevačkom generalnom učilištu prvoga reda (studium generale primae classis) u Budimu pod mentorstvom fra Petra Karapandžića iz Goranaca kod Mostara.[1] Predavao je na filozofskom učilištu (studium philosophiae) u Brodu na Savi (Slavonski Brod) koje je utemeljeno g. 1710, a dokinuto 1783. odlukom Josipa Drugog koji je, osnivanjem centralnih seminarija za dijecezanske i redovničke studente, zabranio daljnji rad svih dotadašnjih provincijskih učilišta.[2] Na katedri filozofije u Brodu naslijedio je g. 1735. fra Blaža Šimića[3] i održao kroz filozofijski trijenij (koliko je tada trajao studij filozofije) predavanja iz svih filozofskih traktata predviđenih po ondašnjem planu i programu, kako općeg crkvenoga i franjevačkog zakonodavstva, tako i provincijskih konstitucija o škol-

[1] Usp. S. Hrkać, »Manuskript fra Petra Karapandžića Logica«, *Mostariensia 1,* Mostar, 1994, 50–55.

[2] Usp. E. Hoško, »Franjevačka visoka filozofska škola u Slavonskom Brodu«, *Nova et vetera XXVII,* Sarajevo 1977., II, 69–98; P. Cvekan, *Franjevci u Brodu,* Slavonski Brod, 1984, 148–150.

[3] Usp. S. Hrkać, »Introductio in universam Aristotelis philosophiam Dubrovčanina Blaža Šimića«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine 31–32,* Zagreb, 1990, 211–217.

stvu. Prema ondašnjim uzusima lektori su mogli slijediti udžbenike nekog odobrenog autora (Mastrius, Hennius…) ili sami izraditi vlastite sastavke i diktirati ih (lector) studentima. Žderić se odlučio za ovu drugu mogućnost, što je redovito uključivalo i daljnje osobno napredovanje, tj. polaganje ispita i za lektora teologije. Žderićeva su nam predavanja sačuvana u dva velika manuskripta. Jedan se rukopis nalazi u knjižnici franjevačkog samostana u Kraljevoj Sutjesci[4] i sadržava traktate Summulae[5] i Logica maior[6], a drugi u franjevačkom samostanu u Iloku i sadržava: Tractatus in octo libros Physicorum, Tractatus brevis in libros Aristotelis De mirabili mundo coelique machina,[7] Tractatus De ortu et interritu seu de generatione et corruptione, Tractatus in libros De anima, Disputationes in Physicam transnaturalem – Metaphysicam,[8] Tractatus unicus De Deo uno in essentia, Tractatus secundus De incarnata Dei sapientia, Tractatus tertius De angelorum substantia, Tractatus ultimus in quartam partem philosophiae De scientia morali, Disputatio unica: De felicitate humana.

Tekst *Tractatus in libros De anima*, što ga ovdje donosimo, nalazi se u Manuskriptu od 420. do 506. stranice, a sadržaj mu je:

[4] Usp. Isti, »Cursus triennalis universae philosophiae Aristotelico-Scotisticae, auctore p. Antonio Xderich«, *Prilozi 29–30,* Zagreb, 1989, 193–199.

[5] Usp. Isti, »Summulae sive logica parva p. Antonii Xderich«, *Prilozi 57–58,* Zagreb, 2003, 303–386.

[6] »Logica maior« objavljena je u drugom dijelu moje doktorske disertacije *Izlaganje o univerzalijama u djelu Antuna Žderića Enchyridion in universam aristotelico-scoticam philosophiam,* Mostar, 1998, II, 1–373.

[7] Usp. Isti, »Tractatus brevis in libros Aristotelis De mirabili Mundo Coelique machina p. Antonii Xderich a Vincovacz«, *Prilozi 59–60,* Zagreb, 2004, 175–235.

[8] Usp. Isti, »Metaphysica p. Antonii Xderich«, *Prilozi 53–54,* Zagreb, 2001, 231–285.

In nomine Domini incipit

TRACTATUS IN LIBROS DE ANIMA

Proemium

Deo auspice et Scoto duce specialem ac pulcherrimam totius Philosophiae scituque non modo dignissimam, verum etiam jucundissimam agredimur partem, utpote in qua humana mens in rebus exterioribus et quae corruptioni ut plurimum subjacent, hactenus divagata et veluti peregrina se tandem domum recipiens, sibique reddita sui, suarumque perfectionum contemplatione se esse oblectat; et ut ex aliis rebus, ita maxime ex sui consideratione rerum omnium opificem deprehendit, cujus dignitas tanta est, ut si angelos excipias, non aliud quippiam ad Dei perfectionem propius accedat, si utilitatem consideres nihil homini utilius quam sui ipsius cognitio juxta illud sanctissimi Augustini desiderium: Noverim me (Domine) noverim te. Explicato igitur Mundo, Coelo, et quae in ipsis continentur, integer restat adhuc mundus contemplandus, magnus in parvo collocatus, spirituale – inquam – in materiali.

Circa objectum hujus tractatus tenendum nobis est cum communi philosophorum sententia: esse videlicet corpus animatum, non vero animam precise. Ratio hujus est, quia ut in disputatione proaemiali ad 8 libros ‘Physicorum’ ostensum est, objectum formale et adaequatum attributionis totius philosophiae naturalis esse corpus naturale ex materia et forma substantiali coalescens, sed, ut fatentur omnes, hic tractatus est quaedam philosophiae pars: ergo, ejus formale et adaequatum objectum erit necessario quaedam species peculiaris directe contenta sub conceptu communi corporis naturalis; atqui haec non est corpus inanimatum de hoc enim in aliis tractatibus disputatur: ergo, est corpus animatum complete et adaequate sumptum. Haec consequentia patet. Nam corpus naturale ut sic adaequate dividitur in corpus animatum et inanimatum. Id ipsum confirmari potest ex conditionibus objecti adaequati cujusvis scientiae, quae omnes corpori animato respectu hujus tractatus conveniunt, ut consideranti patebit.

Nec obstat quod Aristoteles apposuerit huic tractatui inscriptionem ‘De anima’: nam non semper desumitur operis inscriptio ex toto illius adaequato

objecto, sed saepissime ex illius affectione seu ratione peculiari, sub qua tale objectum a scientia consideratur; ideo in praesenti tractatus inscribitur 'De anima', quia agit de corpore animato, prout constat anima; estque anima specialis ratio sub qua hic tractatus de corpore non vero esse objectum adaequatum traditur.

Ex his manet perspicuum hanc notitiam nedum excedere dignitate caeteros philosophiae tractatus verum et esse admodum utilem, ex eo quuod anima maximam affinitatem habeat cum intelligentiis, consequenter illius notitia multum confert ad illarum cognitionem. Est etiam utilis: philosophia moralis tota enim haec circa actus et habitus animae rationalis versatur. Juvat denique ad theologiam; nam haec agit de ultimo fine hominis et de mediis ad illum consequendum, hujusmodi sunt habitus infusi, actus et auxilia supernaturalia, quae omnia in anima reperiuntur.

Ut autem inoffenso pede in hoc De anima tractatu procedamus, libet hic apponere quasdam propositiones, quae tanquam catholicae fidei dogmata sunt formaliter tenenda.

Prima est: anima rationalis non est una numero in omnibus hominibus, sed tot sunt animae rationales numero distinctae, quot homines numero distincti. Haec propositio definita est in Concilio Lateranensi tertio, sectio octava.

Secunda est: in unoquoque homine una numero anima est, non plures. Haec definita est in octava sinodo generali actione 10 canone 11.

Tertia est: anima rationalis informat corpus et unum per se cum illo constituit. Haec definita est in Concilio Vienensi et Lateranensi, sectione octava.

Quarta est: anima rationalis non educitur de potentia corporis, sed a Deo creatur. Ita Leo papa, epistola 19.

Quinta est: anima rationalis non est corporea. Ita in Sacra Scriptura: nam ad Galatas 5° dicitur: Caro concupiscit adversus spiritum.

Sexta est: anima rationalis non est Dei substantia, vel ex Dei substantia – in Concilio Bacariensi primo, canone quinto.

Septima est: anima rationalis non corrumpitur corrupto corpore, sed manet in aeternum duratura. Ita Concilium Lateranense tertium, sectione tertia.

Octava est: animae manentes post corruptionem corporum non subintrant alia corpora, nec transmigrant de uno ad aliud – sic docet ut de fide divus Athanasius, libro sexto 'De beatitudine Filii Dei.

Nono denique: omnes rationes, quae contra animae immortalitatem factae sunt, sunt sophisticae et vanae, et solvi possunt naturali ratione. Sic decretum fuit in Concilio Lateranensi, sectione octava.

Has omnes propositiones sicut et hereticorum opositorum assertores refert noster illustrissimus Marinerius in Proemio ad libros ‘De anima’, quem si legere voluerit, haec omnia videbit.

Liber primus: De anima ut sic

In tres libros partimus materiam de anima. In primo agemus de anima in communi ejusque potentiis in communi. In secundo de anima vegetativa et sensitiva aliisque ad illam pertinentibus. In tertio de anima intellectiva seu rationali et de iis quae ad illam attinent possibili brevitate acturi. Praetermissis autem rationibus quibus animae existentia ostendi solet, sufficit ad illam probandam experientia illa, qua quisque experitur se ipsum vivere; ad ipsius quidditatem animae investigandam progredimur. Unde sit

Disputatio prima: De essentia animae ut sic

Quaestio prima: Quomodo et utrum anima recte a philosophis definiatur?

Nota: Aristotelem duas tradere animae definitiones; primam in libro secundo De anima, capite primo dicens: anima est actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis; secundam in eodem capite secundo his verbis: anima est principium quo primo vivimus, sentimus, movemur et intelligimus. Utramque definitionem admittunt philosophi, etsi in explicatione primae omnes non conveniant; quare ut ipsius bonitas pateat, ejus particulas explico. Dicitur, quia ‘anima actus in quo convenit’ cum aliis formis tam substantialibus quam accidentalibus, omnes enim hae sunt actus. Additur *li* ‘primus’ et in hoc differt ab operationibus vitalibus qui sunt tantum actus secundi, et etiam ab aliis formis acciedentalibus, quae cum non tribuant esse substantiale, sed illud necessario praesuponunt, actus primi esse non possunt. Dicitur ‘corporis physici’ et per hoc distinguitur anima tam a formis assistentibus hujusmodi sunt angeli quam a formis artificialibus et mathematicis, ut formae v. g. statuae et trianguli; ab assistentibus quidem differt eo quod assistentium non informent id cui assistunt, et anima corpus informat in ordine quod definitur; ab artificialibus autem et mathematicis differt per *li* ‘physici’, nam corpus quod anima informat est physicum et naturale,

non mathematicum aut artificiale. Subditur etiam *li* ‘organici’, et per hoc anima differt ab aliis formis substantialibus quae quando insunt subjectis et diversas habent operationes, non egent organis, ut illas exerceant, seu partibus aeterogeneis subjecti, sed in quavis parte illas aequaliter exercent, ut patet in igne; anima vero ita diversas exercet operationes, ut non omnes in omnibus subjecti exerceat partibus, ut patet in visu et auditu, ideoque necessario praeexistit partes diversas dissimiles et eterogeneas in subjecto. Per ultima verba scilicet ‘potentia vitam habentis’ datur intelligi quod in corpore physico, ut anima sit actus ejus non sufficiat quaevis organisatio, sed requiritur organisatio taliter omne organisatum, quod sit ultimate dispositum ad hoc, ut ab anima informetur. Hinc cadaveris et embrionis anima nequit esse actus.

Ex quo patet quod haec definitio exacte explicet animae naturam, an autem sit essentialis necne constabit ex triplici acceptione *li* ‘actus’. Si enim sumatur pro actu actualiter informante, talis definitio est accidentalis, nam est omnino accidentale animae, utpote quod realiter ab ea separet se accidentaliter informare corpus. Si autem ‘actus’ sumatur pro aptitudine ad actuandum seu informandum, definitio est tantum descriptiva. Si tandem sumatur *li* ‘actus’ radicaliter, definitio est essentialis; radix enim a qua dimanat aptitudo ad informandum corpus est animae essentia. Pro majori autem hujus definitionis intelligentia duo sunt examinanda. Primum est, quid intelligat Aristoteles per illa verba ‘corporis physici et organici’? Ad quod illico dico: per illa verba intellige corpus constans materia et forma substantiali corporeitatis, modo a nobis explicato suo loco. Secundum est, an anima rationalis sit actus informans corpus? Ad quod

Dico: anima rationalis est forma vere informans corpus organicum – est comunis peripateticorum et apud nos de fide, ut constat ex tertia propositione superius allata.

Probatur ratione: homo dicitur et est vere intelligens, volens etc; sed hae operationes conveniunt ei ratione animae rationalis: ergo, haec est actus informans corpus et hominem constituens. Patet conclusio. Nam si tantum esset forma assistens sicut angelus coelo, non diceretur homo formaliter intelligens et volens, sicut coelum non dicitur intelligere et velle quando angelus intelligit aut vult; tum quia homo essentialiter distinguitur a bruto, sed non per corpus, hoc enim convenit tam uni quam alteri: ergo, per animam, sed non per animam vegetativam aut sensitivam, siquidem etiam hae conveniunt brutis: ergo, per rationalem ac proinde haec ut talis est actus corpus informans et hominem constituens.

Objicies primo:

Si anima rationalis quatenus talis esset actus informans corpus dependeret ab illo in suo esse tanquam a causa materiali receptiva; sed hoc non: ergo, etc. Probatur major: nam omnes aliae formae tam substantiales quam accidentales dependent a subjectis quorum sunt actus: ergo, si anima est actus informans corpus etiam ab illo in suo esse dependeret. Huic argumento respondent aliqui, quod anima realis sit actus informans corpus non prout realis est sed vegetativa et sensitiva. Haec tamen sustineri nequit, quia anima hominis secundum eamdem indivisibilem entitatem est vegetativa, sensitiva et rationalis: ergo, nequit informare corpus secundum unam rationem et non aliam, aliter ergo

Respondeo: nego majorem, ad cujus probationem nego conclusionem et paritarem: dispar est, quia aliae formae praeter animam rationalem non praecise ex eo dependent a subjectis, quia illa informant, sed quia non sunt substantiae spirituales cujusmodi est anima rationalis, sed vel sunt substantiae materiales ac proinde dependentes a materia in suo fieri et esse, vel sunt accidentia, quae extra subjectum naturaliter esse nequeunt.

Objicies secundo:

Actus et potentia ad invicem debent proportionari: ergo, si anima est actus informans, et corpus est potentia informata, ab illa proportionari debet; sed anima est quid spirituale, et corpus materiale: ergo, etc. Confirmatur: nulla intellectualis operatio exercetur per corpus, nec in aliquo illius organo recipitur: ergo, hoc ideo est, quia anima, prout rationalis est, corpus non informat.

Respondeo: distinguo majorem: actus et potentia debent proportionari proportione habitudinis, id est penes hoc quod unum sit actuabile per aliud, et hoc sit actuativum illius, concedo majorem; univoce et entitative, nego majorem – caetera similiter: Accidens enim est actus substantiae et tamen cum illa non proportionatur entitative, univoce. Proportio ergo habitudinis sufficit ut anima sit actus informans corpus, siquidem anima rationalis est substantia incompleta nata, ut simul cum alia per modum actus unum per se constituat. Similiter corpus est substantia incompleta nata, ut per modum potentiae simul cum alio unum constituat per se. Ad confirmationem: nego conclusionem: nam ex antecedente solum infertur, quod potentia intellectiva animae immediate resideat in anima et non in aliquo organo corporeo, sicut resident potentiae vegetativa et sensitiva; non tamen infertur ipsam animam secundum se totam non informare corpus.

Circa secundam animae definitionem dicendum est illam quoque esse rectam. Haec tamen definitio non est essentialis sed descriptiva, quod patet: quia prius est quod anima sit actus informativus corporis et constitutivus viventis quam quod sit principium operationum quae in tali definitione assignantur; sed quod primo convenit alicui rei est essentiale illi, et quod secundo extraessentiale: ergo, talis definitio extraessentialis est et descriptiva.

Differunt autem definitiones hae per hoc quod prima explicet naturam animae per habitudinem causae formalis respectu corporis physici et organici, cujus est actus; secunda vero explicat naturam animae per habitudinem causae efficientis respectu operationum vitalium, quarum est principium et hoc denotant illa verba in definitione: principium quo primo vivimus.

Inferes: animam non esse formaliter quoddam temperamentum qualitatum, ut quidam antiqui medici voluerunt; nam quod ex tali temperamento mors et vita dependeant, tantum sequitur hoc temperamentum esse dispositionem necessariam, ut anima in corpus introducatur ac in illo conservetur; sicut ex eo, quod per ablationem qualitatum ac remissionem temperamenti in ligno corrumpatur forma ligni, inde non sequitur formam constituentem lignum esse aliquod accidens aut temperamentum qualitatum. Et hinc posito temperamento, ponitur vivens, non quidem formaliter, sed tantum dispositive; posita autem anima ponitur vivens formaliter sicque prima definitio est optima.

Quaestio secunda: Quotuplex sit anima quotque illarum potentia?

Dico:

Anima ut sic adaequate dividitur in vegetativam, sensitivam et rationalem – ita Aristoteles, libro secundo ‘De anima’, capite tertio et comunis.

Probatur: tot et non plura sunt genera animarum quot sunt operationes excedentes rationem comunem operationum entis inanimati quatenus talis; sed tres tantum sunt operationes generaliter excedentes rationem comunem operationum entis inanimati: ergo, tantum tria sunt animarum genera. Major patet ex ipsa secunda animae definitione in qua explicatur anima per ordinem ad operationes, vegetandi sensiendi et intelligendi, quia omnem operationem entis inanimati excedunt. Probatur minor: quia vel operatio superat totam naturam inanimatam eo quod nequeat exerceri medio organo corporeo, et sic erit intellectio vel volitio, vel etsi exerceri possit medio organo corporeo, non tamen mediis qualitatibus valde materialibus, sed mediis aliis subtilioribus et a materia depuratis quales sunt species sensibiles et sic erit

sensatio, quae est operatio animae sensitivae, et quamvis ad talem operationem requirantur qualitates valde materiales, quales sunt primae et secundae, quae ex primarum comixtione resultant, non tamen ideo requiruntur, quasi media virtute illarum operationum sensitiva procedat, sed quia ad debitam dispositionem organi per quod talis operatio est exercenda, necessario requiruntur; vel tandem operatio est quae et fiat medio organo corporeo et virtute qualitatum pure materialium, sicut aliae inanimatorum operationes. Excedit tamen eas in eo, quod ipsa necessario sit a principio intrinseco per se intendente conservationem ejusdem rei in individuo, in quo omnia viventia superant inanimata, et hujusmodi operatio est animae vegetativae; sed praeter has tres operationes nulla alia generaliter invenitur, in qua natura animatae xcedat entis inanimati operationes: ergo, tria genera dantur animarum juxta praedictas operationes. Confirmatur: ad constituendam animam duo requiruntur tanquam praedicata constitutiva animae, scilicet ut sit actus corporis organici, quod se habet per modum generis et sit principium et radix operationum vitalium; atqui tantum tres sunt principia diversa operationum vitalium: ergo, tres sunt tantum animae. Probatur minor: nam triplex diversus modus quo eliciuntur operationes vitales supradictus, recte arguit a posteriori triplex animae principium: ergo, tria tantum sunt principia etc.

Objicies primo directe contra conclusionem:

Quatuor sunt animarum gradus, scilicet vegetativorum, sensitivorum, locomotivorum et intellectivorum: ergo, et quatuor sunt animarum species.

Respondeo: si antecedens est in aliquo sensu verum (de quo infra), distinguo: id, quatuor sunt animarum gradus desumpti penes diversas potentias animae, concedo antecedens; penes diversas animas, nego antecedens et conclusionem: nam in vita sensitiva reperiuntur duo gradus ejus diversas operationes qui indiscriminatim non conveniunt omnibus sensitivis, dantur enim aliqua viventia quibus si conveniat potentia vegetativa et sensitiva non tamen locomotiva ut sunt, juxta plurimorum sententiam, conchilia; sed esse sensitivum sine potentia locomotiva et esse sensitivum simulque locomotivum sunt diversi gradus penes diversas ejus operationes. Itaque ex diverso capite desumatur diversitas animarum et pluralitas graduum viventium; illa enim desumitur ex diversa actuatione corporis organici penes tres diversas operationes, vegetandi, sensiendi etc et ideo tres animas tantum admittimus, multiplicitas autem graduum viventium et remote et quasi radicaliter ex earum diversitate desumatur¸ proxime tamen et formaliter ex diversis modis operandi, qui cum quatuor sint, ideo etiam quatuor gradus comuniter viventium statuuntur.

Objicies secundo:

Membra bonae divisionis debent se excludere; sed anima vegetativa includitur in sensitiva et sensitiva in rationali: ergo, haec definitio non est etc.

Respondeo: quod in hac trimembri divisione animae tres illae species sumantur cum praecisione, scilicet vegetativa tantum, sensitiva tantum, et rationalis; nunc patet quod vegetativa, ut est membrum hujus divisionis, non possit praedicare de sensitiva, falsa autem est haec propositio: anima vegetativa est tantum sensitiva vel anima sensitiva est tantum vegetativa etc. Porro anima sensitiva, ut est membrum dividens, non potest dici de rationali, v. g: anima rationalis est tantum sensitiva.

Colliges primo:

Hac divisione non esse generis in species infimas, quia anima vegetativa quae est unum ex membris dividentibus, est genus respectu plurimarum animarum vegetativarum sub se comprehensarum, et id de anima sensitiva ut sic. Neque est divisio in species subalternas, quia anima rationalis est species infima. Est ergo haec divisio in plures species, quorum aliqua ut est anima rationalis, est infima, aliae vero non, sed possunt dici constituere genera subalterna. Unde cum illae animae sint incompletae, non possunt dici rigore tres specie, sed potius tria genera, hoc est tres animae distinctae.

Colliges secundo:

Hanc divisionem posse in bimembrem sic reduci: anima ut sic dividitur in vegetativam, quae ultra vegetationem non habet sentire, et in sensitivam, quae ultra vegetationem habet sentire; deinde subdividitur anima sensitiva in animam, quae ultra vegetationem et sensationem non habet discurrere, qualis est sensitiva tantum; et in eam, quae ultra vegetationem et sensationem habet etiam discurrere, et haec est rationalis. Et sic dici poterit divisionem illam trimembrem esse mediatam et aequivalenter trimembrem.

Colliges tertio:

Non dare quatuor genera viventium *esto* plures astruant idipsum, patet hoc: quia si darentur quatuor tunc locomotivum constitueret unum peculiare genus distinctum a sensitivo; sed hoc non: ergo, etc. Probatur minor. Quia tunc etiam eadem ratione volatile, aquatile etc deberent constituere diversum genus a sensitivo, quod nemo dicit; tum quia falsum est suppositum opositae sententiae quod scilicet detur anima sensitiva sine locomotiva, nam

eadem omnino anima utrumque modum principiat tam sensitivum quam locomotivum, ut probat experientia in concis, quas pro se adferunt adversarii, quae observatae sunt se movere localiter. Tum denique quia, si daretur anima sensitiva sine locomotiva, tunc non tantum quatuor genera viventium sed etiam animarum essent adstruenda.

Dices secundo:

Potentiae vitales animarum sunt quinque, scilicet: vegetativa, sensitiva, locomotiva, intellectiva et appetitiva – est comunis.

Probatur: Diversitas potentiarum animatorum desumitur ex diversis modis tendendi circa sua objecta; sed animata habent quinque diversos modos tendendi circa sua objecta: ergo, etc. Probatur minor: quia aliqua animata tendunt in objectum illudque respiciunt, prout possunt id in se convertere motu substantiali nutritionis, cui modo correspondeat potentia vegetativa; alia tendunt in objectum quatenus ab ipso possunt recipere species materiales et sensitivas, quibus proprias operationes circa illud exercere valeant, et huic correspondet potentia sensitiva. Alia deinde ad idem munus exercendum tendunt in objectum, quatenus possunt ab illo recipere species immateriales, quales sunt species intelligibiles, et huic modo correspondet potentia intellectiva. Praeterea animata quae gaudent cognitione, sive sensitiva sive intellectiva, tendunt in sua objecta per inclinationem ad ipsa, quae inclinatio vocatur appetitus, cui modo operandi correspondet potentia appetitiva quae versatur circa objectum ante cognitum. Denique ex tali appetitu sequitur in aliquibus animatis motus localis ad tale objectum consequendum, et huic tendendi modo correspondet potentia locomotiva; sed non possunt assignari plures nec pauciores modi diversi, quibus anima in sua objecta tendat: ergo, neque plures animae potentiae praeter has quinque. Sed

Dubitabis:

Quare, si dantur quinque potentiae animarum, non dentur etiam quinque animae?

Respondeo: hoc ita esse quod plures potentiae ab una anima provenire possint, et sic nullatenus est necessarium quod ad multiplicationem animae potentiarum etiam animae multiplicentur; ac per consequens etc.

Quaestio tertia: Utrum in eodem vivente dentur plures animae?

Sensus quaestionis est: an in homine v. g. dentur tres animae realiter distinctae, alia nempe vegetativa, alia sensitiva, alia rationalis? Et similiter

in bruto duae vel saltem: an in homine dentur plures animae v. g. duae ita distinctae scilicet sensitiva et intellectiva. Sententia affirmativa utpote erronea est damnata in octava sinodo generali. Unde pro vera et catholica sententia ommissis pluribus auctoritatibus tam conciliorum quam sanctorum patrum et etiam rationibus, quibus hic error solet impugnari veraque sententia defendi

Dico:

In homine tantum datur una anima, quae est rationalis, et idem modo convenienti de caeteris viventibus est dicendum. Ita peripatetici contra Platonem et Galenum qui dicebant in homine esse tres animas, loco et subjecto disjunctas: vegetativam in hepate, sensitivam in corde, et realem in cerebro. Item contra manicheos qui ponebant duas rationales animas in homine, quarum una ad bonum alia ad malum excitaret – quod falsum esse rationibus ostendam. Igitur

Probatur primo: Si in homine daretur non solum anima rationalis sed etiam sensitiva realiter a rationali distincta, sequeretur quod homo esset brutum et rationalis: hoc non: ergo, etc. Probatur major: nam compositum constans ex corpore et anima sensitiva tantum, necessario est brutum; sed in casu oppositae sententiae homo constat corpore et anima sensitiva tantum et simul anima rationali: ergo, si in homine etc.

Dices:

Hoc nullatenus ex opposita sententia sequi, quia brutum constat anima sensitiva sine rationali, opposista autem sententia non ponit animam sensitivam sine rationali: ergo, non bene infertur sequela. Sed

Contra:

Si per impossibile essent in aliquo simul subjecto forma bruti et forma hominis, tale subjectum esset simul vere brutum et homo, sicut si in eodem essent simul forma ligni et lapidis, tale subjectum esset lignum et lapis, eo quod forma nequeat esse unita subjecto, quin suum effectum formalem illi praestet? Sed opposita sententia admittit in homine formam bruti simul et hominis: ergo, esset simul brutum et homo; hoc non: ergo, etc.

Probatur secundo: Eadem indivisa realiter anima, si sit superior, potest praestare communes effectus vegetandi et sentiendi; sed anima rationalis est superior omnibus aliis animabus: ergo, potest etc. Major – praeterquam quod constet ex illo axiomate admisso ab omnibus: Quae sunt in inferioribus dispersa, in superioribus sunt unita – patet etiam exemplo solis, qui est uni-

ca realiter individua entitas, producit tamen lucem, calorem aliosque quam plurimos effectus, quos creaturae minus perfectae seorsim producunt: ergo, cum anima rationalis sit superior et excellentior caeteris omnibus animabus, poterit producere effectus, quos aliae animae seorsim producunt.

Dices:

Angelus est superior anima tam vegetativa quam sensitiva; sed hic non praestat effectus harum animarum: ergo, nec anima etc.

Respondeo: nego paritatem: quia ita est angelus superius illis animabus, ut sit simul natura completa in suo genere, cui repugnat aliquod subjectum informare et consequenter repugnat ei operationes per se supponentes informare, cujusmodi sunt sensatio, vegetatio; anima autem rationalis ita est superior reliquis, ut sit natura incompleta et per se ordinata ad informandum corpus, unde poterit praestare effectus vegetativi communes et sensitivi. Confirmatur adhuc conclusio: nam ipsa anima rationalis, etsi una sit entitas indivisa, producit intellectionem et volitionem, assensum et dissensum, amorem et odium: ergo, potest absque reali sui divisione producere effectus specie distinctos ac proinde vegetationem etiam et sensationem etc.

Objicies primo:

Nequit convenire ei indivisae realiter rei generari et creari, ut est per se notum sed anima rationalis creatur et sensitiva non creatur, sed ab alio homine generatur: ergo, in homine non est eadem anima rationalis et sensitiva. Probatur minor ad secundam partem: Nam homo generans producit ultimam dispositionem ad ponendam animam sensitivam hominis producti; sed producens ultimam dispositionem ad aliquam formam, producit etiam formam: ergo, homo generans producit animam sensitivam in alio homine, et consequenter etc.

Respondeo primo: hoc argumentum multum probare sibimet simpliciter contradicere: nam cum homo generans ponat etiam ultimam dispositionem ad producendam animam rationalem, etiam ipsam animam rationalem generaret; quod non: ergo, etc.

Respondeo secundo: nego minorem – ad cujus probationem: concedo majorem, distinguo minorem: producens ultimam dispositionem ad aliquam formam, producit etiam ipsam formam vel quoad entitatem vel quoad unionem, qua ipsa unitur materiae et materia illi de quo alibi: concedo majorem; quoad entitatem semper, nego majorem. Itaque quando entitas formae generandae est valde perfectioris et nobilioris ordinis, quam entitas dispositio-

num, et absolute in esse, et operari independens, tunc sufficit, quod generans producat dispositiones ad talem formam praerequisitas, et ratione harum unionem, qua materia unitur ipsi formae, et ideo anima hominis, quamvis prout sensitiva, formaliter non importet aliquid superioris ordinis respectu dispositionum aut actionis generantis, est tamen superioris ordinis, quatenus est propria hominis forma, ideoque per actionem agentis creati nullatenus quoad suam entitatem produci potest.

Objicies secundo:

Separatio unius ab alio necessario insert distinctionem realem inter utrumque; sed post mortem hominis manet in corpore hominis anima vegetativa aut sensitiva absque rationali: ergo, etc. Probatur minor experientiis: nam in cadaveribus hominum dentes, ungues et capilli crescunt et quidem ab intrinseco, cum nulla eis opponatur materia; sed augmentum ab intrinseco insert animam saltem vegetativam; ergo, etc; deinde in corde hominis recenter extracto a corpore patet, quod saepe moveatur; sed hoc fieri nequit absque anima: ergo, etc; tandem caput amputatum saepe visum est in saltus prorumpere et sursum moveri: ergo, etc.

Respondeo: concedo majorem, nego minorem – ad probationem dico: quod dentes, ungues etc post mortem hominis neque crescant neque augeantur, sed solum apprent extrinsecus majores ex constrictione seu ex siccatione carnis et cutis, et ideo hoc non provenit ab aliqua anima in cadavere manente. Ad secundum dico: quod cor hominis recenter extractum, si quando movetur, hoc non fit virtute alicujus animae, sed tantum vi spirituum vitalium in eo adhuc tanseunter exeuntium et ab anima ante mortem impressarum. Ad tertium similiter dico: saltus capitis recenter amputati fieri solum impulsu spirituum vitalium in illo per breve tempus existentium. Si aliqua alia objiciantur experimenta, in quibus videtur homines mortuos fuisse locutos vel aliud quid simile fecisse, dicendum est hoc fieri supernaturaliter, docet enim Philosophus ad causam supernaturalem recurrere, ubi causa naturalis deest.

Objicies tertio:

In homine esse vegetativum et sensitivum provenit necessario ab aliqua anima; sed non a rationali: ergo, a vegetativa et sensitiva. Probatur minor: esse vegetativum et sensitivum formaliter est aliquid realiter distinctum in homine ab anima rationali, etiam prout comunicata homini; sed effectus formalis non distunguitur realiter a forma comunicata: ergo, in homine esse vegetativum et sensitivum formaliter non provenit ab anima rationali. Probatur major: quia in homine esse vegetativum et sensitivum formaliter est aliquid

entitative materiale: ergo, est realiter distinctum ab anima rationali, quae est entitas spiritualis.

Respondeo: nego minorem: quia anima rationalis licet sit spiritualis ‘ut quod’ ut tamen vegetativa et sensitiva etiam ‘ut quo’. Ad probationem: distinguo majorem: esse vegetativum et sensitivum ‘ut quod’ est aliquid realiter distinctum ab anima rationali etiam prout comunicata subjecto, concedo majorem; ‘ut quo’, nego majorem et consequentiam minoris – nego conclusionem: verum quidem est, quod esse vegetativum et sensitivum ‘ut quod’ sit realiter distinctum ab anima rationali, eo quod tale esse sit completum et quid totale, adaequataque species animae ut sic, ac proinde realiter et formaliter excludit animam rationalem; esse autem vegetativum et sensitivum ‘ut quo’ non est quid realiter distinctum ab anima rationali prout comunicata homini, sed est ipsa anima rationalis prout active facit vegetare et sentire. Ad ultimam probationem dico: quod etsi vegetativum et sensitivum in homine sint entitative aliquid materiale ex parte subjecti, ex parte tamen formae est quid spirituale ad hoc ut anima, etsi sit spiritualis, effectus tamen vegetandi et sentiendi praestare poterit.

Adverte tamen hic ut plenius tam huic quam aliis argumentis satisfiat quod ratio seu conceptus ut sic vegetandi et sentiendi praescindat a materialitate, unde non est necessarium quod forma a qua isti effectus formaliter proveniunt sit entitative materialis. Vide dicenda libro primo ‘Physicorum’: De forma corporeitatis.

Objicies quarto:

Operatio propria arguit propriam formam, sed in homine sunt operationes vegetativae et sensitivae: ergo, arguunt ibi esse animam vegetativam et sensitivam, ut distinctam a rationali.

Confirmatur primo: operationes vitales sunt immanentes consequenter debent recipi in eodem principio effectivo, sed sensationes et vegetationes utpote materiales non recipiuntur in anima rationali utpote spirituali: ergo, etc.

Confirmatur secundo: anima rationalis est incorruptibilis inextensa non educta de potentia materiae quarum opposita aliis animabus conveniunt: ergo, non possunt in unam substantiam convenire praecipue quia corruptibile et incorruptibile plus quam genere differunt: ergo, etc.

Respondeo: distinguo majorem: operatio propria arguit propriam formam et etiam superiorem includendam illam, concedo majorem; semper propriam, nego majorem. Et sic operatio vegetandi et sentiendi in homine

licet non arguat propriam animam vegetativam et sensitivam, arguit tamen animam rationalem quae est superior et sic virtualiter continens illas duas. Ad consequentiam primam dico: Sicut principium totale effectivum operationum sensitivarum et vegetativarum non est anima rationalis, sed totum compositum ex anima et corpore ita hoc totum est receptivum illarum operationum, ut infra patebit. Ad consequentiam secundam dico: quod anima vegetativa et sensitiva in homine non habeant illa praedicata opposita bene tamen in brutis et plantis reperiuntur; non enim haec praedicata sunt de ratione formali animae vegetativae et sensitivae ut sic, sed quatenus constituunt bruta et plantas: adeoque in homine tantum datur etc.

Quaestio quarta: An saltem successive reperiantur plures animae in eodem vivente?

Nota: Quod aliqui negantes catholice nobiscum dari plures animas in homine simul, dicunt illas dari in generatione hominis successive, adeo ut massa illa ex qua generatur homo, et quae in utero materno formatur virtute caloris naturalis in corpus organicum, quod vocatur embrio, prius habeat animam vegetativam postea sensitivam et tandem rationalem, seu tandem amissa utraque aquirat animam seu vitam intellectualem, hoc pacto, ut hepar prius tempore datur anima vegetativa, quam alia membra; postea incipiat informari cor, anima sensitiva et tandem generatur cerebrum, et informatur anima rationalis vero ut conformiter ad dicta procedamus, oppositum sustinere tenemur, proinde

Dico: In generatione viventium nulla datur successio animarum – ita scotistae cum Doctore in quarto, distinctione 44, quaestione prima – contra thomistas.

Probatur primo: Si in generatione viventium daretur susceptio animarum sequeretur quod tres animae possint esse simul; sed hoc non: ergo, etc. Probatur sequella: Si Petrus ab initio anima vegetativa et postea sensitiva animaretur, non est necessario, quare illae desinerent adveniente anima rationali; nam corpus non desinit forma informari, quamdiu habet dispositiones debitas; sed dispositiones et organa quae ante fuerant ad animam vegetativam et sensitivam non destruuntur anima ratiionali adveniente: ergo, nec ipsae animae, consequenter etc. Confirmatur: sequeretur item ex oposito conclusionis, quod matres portent in utero plantas, postea bruta; sed hoc non: cum quodlibet agens intendat sibi similia generare: ergo, etc.

Respondeo thominstae negant hujus conclusionis sequelam et dicunt, quod anima vegetativa et sensitiva quae producuntur in embrione ante in-

fusionem animae ratioonalis sint distnctae specie ab animabus brutorum et plantarum, quam distinctionem colligunt ex eo, quod illae animae ordinentur ad animam rationalem et non habent esse permanens, sed paulo postquam producuntur debeant naturaliter perire. Sed

Contra:

Haec responsio nullam dat rationem cur constitutum ex corpore et anima vegetativa tantum non sit planta? Quod enim illae animae transeant et ordinentur ad alam scilicet rationalem non facit ad rem, cum in conceptu et definitione animalis aut plantae ut sic non ponatur quod sit quid permanens, aut non ordinatur ad aliud, quod ex ipso generari deberet, et deinde, si Deus conservaret illum embrionem permanenter tantum anima vegetativa informatum, quid aliud nisi planta dici deberet? Probatur secundo: ideo embrio prius animatur anima sensitiva aut vegetativa quam rationali quia quamprimo vivit non potest statim exercere proprias operationes animae rationalis, scilicet: discurrere, velle, etc; sed haec ratio nihil probat: ergo, etc. Probatur minor: nam alias sequeretur quod nec infans natus informetur anima rationali, quia ille etiam non exercet operationes animae rationalis, et sic non esset homo, non esset capax beatitudinis, etc, quae sunt inconvenientia: ergo, etc. Embrio hominis (juxta Aristotelem, libro secundo De generatione animalium) prius vivit vita plantae, deinde vita sensitiva, et postremo vita rationali: ergo, prius informatur anima vegetativa.

Respondeo explicando Aristotelem: prius vita embrio vita plantae et vita sensitiva quam rationali in actu secundo id est prius exercet operationes vitales et sensitivas quam rationales, concedo; in actu primo id est prius informatur anima vegetativa et sensitiva quam rationali, nego: et conclusionem. Sed

Objicies primo:

Fetus ante inductionem animae rationalis augetur et crescit et dum pungitur se retrait: ergo, prius habet animam vegetativam etc quam rationalem. Probatur a: quia ante quadragesimum diem non infunditur anima rationalis, sed ante hunc diem fetus exercet praedictas operationes: ergo, fetus ante inductionem etc.

Dices: Si verum est quod ante quadragesimum diem fetus iliciat aliquam operationem vitalem dicendum quoque ante quadragesimum diem infundi animam rationalem.

Instabis:

In canonicis decretis habetur quod qui fetum occidit ante quadragesimum diem seu ante infusionem animae non sit homicida: ergo, supponitur praeexstitisse aliam animam, alias non posset occidi. Item si membrio statim inciperet habere operationes vegetativas haberet in se animam rationalem, esset irregularis qui eum destrueret, sed hoc est falsum secundum theologos: ergo, non habet etc.

Respondeo ad primum: nego conclusionem: quia in illis canonicis decretis per 'occidere' intelligitur corrumpere vel destruere non vero vitam adimere; ad secundum dico: quod ante illos dies quibus, propter destructionem embrionis incurritur irregularitas, nulla sit in ipso anima, sed solum forma corporeitatis, quae paulatim introduci potest juxta materiae aplicationem ac dispositionem, nec ullus motus erit augmentum ipsius intra tempus illud, sive illorum habituum arguit ullam animam, nam augmentum illud potest ab extrinseco advenire et motus quicunque quem experiuntur matres posset habere pro causa spiritus vitales ipsius matris.

Objicies secundo:

Quamdiu fetus non habet requisitam organisationem ad animam rationalem, non potest illa informari; sed antequam fetus adipisceretur organisationem requisitam exercet operationes vitales: ergo, priusquam animetur anima rationali, debet animari vita sensitiva et vegetativa, quia operatio vitalis necessario procedit a principio vitae. Hoc est praecipuum argumentum adversariorum.

Respondeo: animam rationalem a Deo creari statim ac dantur in embrione organa pro aliquibus operationibus vitalibus; hinc quam primum virtute matricis efformantur in fetu organa pro aliquibus operationibus vegetativis infunditur etiam anima rationalis. Sed

Dices:

Anima est actus corporis organici: ergo, anima antequam efficiatur corpus debet id supponere jam organisatum, alias tantum esset actus corporis simpliciter non autem corporis organici.

Respondeo: distinguo conclusionem: debet illud supponere organisatum aliquibus organis, concedo conclusionem; omnibus, nego conclusionem. Nec dicas hanc responsionem esse sine fundamento; nam patet experientia quod ex occulati, item sine pedibus sine manibus adhuc informentur anima rationali. Sed

Replicabis:

Si anima rationalis non supponeret corpus omnibus organis organisatum non esset ratio, quare infunderetur immo potius esset ratio, quod anima vegetativa infunderetur, siquidem pro illa adessent organa: ergo, nihil dictum.

Respondeo: nego suppositum hoc: scilicet quod organisatio perfecta sit dispositio determinans agens ad producendam animam rationalem, ut patet ex mox dicta experientia. Sunt ergo aliae dispositiones repertae in fetu ante perfectam organisationem, quae statim ab initio et propriori perfectae organisationis ponuntur a virtute matricis efformantis fetum, alio quidem modo in utero humano et alio brutorum.

Quaeres: Quomodo anima rationalis contineat animam vegetativam et sensitivam?

Ante responsionem nota:

Quod vegetativum et sensitivum dupliciter sumi possit: primo, quatenus important rationes comunes et conceptus ut sic abstrahentes ab inferioribus, scilicet a plantis et brutis; secundo, quatenus jam sunt contracta et determinata per specificas differentias ad esse specificum talis plantae. Deinde

Adverte: triplicem esse continentiam, scilicet formalem, virtualem et eminentialem. Nunc ad quaesitum

Respondeo: Si vegetativum et sensitivum sumatur in primo sensu anima rationalis continet formaliter illa, et ut sic est formaliter vegetativa et sensitiva; si autem in secundo sensu accipiatur non fromaliter sed tantum virtualiter et eminentialiter continet illa, et ut sic est eminentialiter et virtualiter vegetativa et sensitiva. Ratio primae partis est, quia anima rationalis tribuit homini esse formaliter vegetativum et sensitivum: ergo, et ipsa est formaliter vegetativa et sensitiva. Antecedens est certum, probatur consequentia: quia nequit aliquid in genere causae formalis tribuere aliquod esse formaliter alteri, nisi illud tale esse formaliter habeat, causa enim formalis causat se ipsam tribuendo subjectum: ergo, etc. Ratio secundae partis est, quia una species completa divisa alicujus generis nequit formaliter includi in alia specie simul cum illa idea dividente genus, sed vegetativum et sensitivum in secunda acceptione sunt species completae dividentes animam ut sic simul cum rationale; ergo, nequeunt in anima rationali formaliter includi. Quod autem virtualiter seu eminenter continuantur, ratio est, quia tunc aliquid virtualiter seu eminenter continetur in aliquo, quando hoc est

principium earundem operationum, ac illud et modo perfectiori, sed anima rationalis est principium operationum vegetandi et sentiendi, et perfectiori modo: ergo, etc. Idem suo modo de vegetativa respectu sensitivae dicendum est. Argumenta contra hoc facile solventur si bene percipiatur bina acceptio vegetativi et sensitivi in notato posita, et si simul advertatur quod cum nos dicimus animam rationalem esse formaliter vegetativam et sensitivam, nullatenus intendimus quod talis anima sit una simpliciter formaliter, sed quod habeat formaliter conceptus vegetandi et sentiendi tanquam praedicata superiora per formalitatem animalitatis contractam; unde in Physica diximus entitatis animae rationalis tres esse formalitates scilicet vegetabilitas, sensibilitas et rationalitas; sicut homo v. g. non ideo dicitur formaliter animal et rationalis, quasi animalitas et rationalitas eadem et formalitas essent, sed quia haec duplex formalitas formaliter in illo invenitur; adeoque anima rationalis etc.

Quaestio quinta: In qua aliqua dubia resolvuntur huc pertinentia

Dubitabis primo:

Utrum omnes animae sint indivisibiles?

Haec quaestio non procedit de metaphysica indivisibilitate animae, non enim est dubium quin anima rationalis (idem de aliis) sic divisibilis sit cum constet genere et differentia. Neque etiam de divisibilitate physica in partes essentiales, scilicet materiam et formam, sic enim omnino certum est indivisibilem esse. Unde solum est difficultas circa divisibilitatem animae in partes physicas integrales, et non solum convertitur de anima rationali, sed etiam de vegetativa et sensitiva. Nunc ad dubium

Respondeo primo: anima rationalis est omnino indivisibilis integraliter.

Probatur ex ratione communi desumpta ex duobus principiis fidei supra in praeludio positis. Primum est, quod anima rationalis sit spiritualis; sed omne divisibile est materiale, quia aptum natum est affici quantitatem molis. Secundum est, quod anima rationalis sit immortalis, sed indivisibilitas immortalitati repugnat: ergo, anima rationalis est indivisibilis omnino integraliter. Probatur minor: quia si talis anima sic dividi posset per abscissionem v. g. brachii, abscinderetur etiam pars animae dictae; sed haec pars abscissa necessario corrumperetur: ergo, talis divisibilitas repugnat animae immortalitati. Probatur minor: Illa pars animae non maneret separata a materia, nam formae divisibiles et materiae commensuratae nequeunt absque subjecto naturaliter esse: ergo, haec pars abscissa necessario corrumperetur. Sed

Dices:

Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur; sed anima rationalis recipitur in corpore quod est extensum: ergo, et ipsa est extensa. Item homo est extensus et in qualibet parte ejus est anima: ergo, necessario est extensa. Item, si anima est indivisibilis, esset in diversis partibus, ac proinde ipsa a se ipsa distaret, simul esset in pluribus locis, moveretur ac quiesceret simul; sed haec videntur absurda: ergo, etc. Denique sequeretur quod quaelibet pars hominis esset homo et intelligeret sicquidem in qualibet parte esset anima tota cum suis potentiis; sed hoc non: ergo, anima non est indivisibilis.

Respondeo ad primum: distinguo majorem: quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur, id est juxta capacitatem et proportionem recipientis recipitur, concedo majorem; id est debet habere modum et naturam ac proprietates recipientis, nego majorem et concedo minorem – nego consequentiam: alias enim accidens non posset recipi in subjecto, seu actus non posset recipi in substantia. Ad secundum: concedo antecedens – nego consequentiam: Etenim homo sit extensus et anima in qualibet ejus parte reperiatur, haec tamen extensio non est nisi virtualiter sumpta, non ita tota anima omnem partem extensivam informat, ut tota sit in toto, et tota in qualibet parte. Ad tertium dico: quod distantia proprie sumpta sit penes diversa loca adaequata, non vero inadaequata, ut pes et manus v. g. respectu animae; penes enim loca, haec est tantum distantia secundum quid et per accidens. Neque est inconveniens aliquid simul esse aut moveri et quiescere penes loca inadaequata, quia non est contradictio quandoquidem non est secundum idem. Ad quartum: nego assumptum: nam quamvis in qualibet parte hominis sit tota anima cum suis potentiis, non tamen quaelibet est homo, nec intelligit quaelibet homo enim importat quoddam constitutum ex integro corpore et anima, atque certum est, quod quaelibet pars integrum corpus non sit. Et licet etiam animae potentiae sint in quavis parte corporis, non tamen quaelibet exercet suas operationes, vel ob defectum organorum quae in quavis parte non inveniuntur, vel quia operatio, cujusmodi sunt intellectio et volitio solum comunicatur adaequato constituto per formam scilicet toti compositi.

Dices secundo:

Si anima esset tota in qualibet parte hominis, eo ipso esset divisibilis; quia omne totum est divisibile in suas partes; item potest moveri motibus contrariis simul et semel v. g. ut est in pede, sursum, et ut est in manu deorsum; item abscisso digito vel separaretur vel contraheretur, sed utrumque

infert divisibilitatem: ergo, etc; denique id secundum se totum est in una parte non est extra illam: ergo, si tota anima est in manu, non est extra illam, atqui defacto revera est extra illam: ergo, divisibilitas etc.

Respondeo: dupliciter aliquid posse esse totum, vel scilicet quatenus habet partes vel quatenus ipsis nihil deest spectans ad ejus naturam et profectionem et hoc posteriori modo dicitur anima tota, sicut et Deus et angelus. Ad secundum, distinguo sequelam: moveretur motibus contrariis, in diversis locis inadaequatis, concedo; in eodem loco, nego sequelam; ad tertium dico: quod tunc anima nec abscinderetur nec contraheretur; hoc enim est proprium corporis divisibilis, sed solum desineat esse in digito ex sola ablatione unionis et continuationis digiti; nec hoc fit per verum localem motum, sed tantum anima desinit esse ibi amittendo praesentiam quae pendebat ab unione. Ad quartum distinguo antecedens: id quod secundum se totum adaequate et totaliter est in una parte, non est extra illam, concedo antecedens; inadaequate et non totaliter, ut anima rationalis in manu non est extra illam, nego antecedens et conclusionem.

Respondeo secundo ad quaesitum: omnes animae, praeter rationalem, sunt physice integraliter divisibiles. Probatur de anima vegetativa ipsa occulari experientia: videmus enim ramos ab arbore abscissas adhuc remanere viventes; idem apparet in animalibus imperfectis, ut sunt lacerdae et similia quae, adhuc in partes dissectae, sensiunt et moventur inter se partes dissectae; deinde tam vegetativa quam sensitiva sunt materiales, et de potentia materiae educuntur, ut nullus dubitat: ergo, sunt integraliter divisibiles. Nam per hoc materiale differt a spirituali, quod illud habeat partium existentiam non vero istud: ergo, anima vegetativa et sensitiva etc.

Colliges:

Partes animatorum divisibilium integrales esse homogeneas; ratio est: nam per heterogeneitatem formae corporeitatis constituuntur diversae potentiae organicae determinantes partes animae, quae eis correspondent potius ad hanc potentiam et operationem quam ad aliam, sed si ad aliquid requireretur heterogeneitas partium animae esset ad hoc, ut constituantur per eas diversae potentiae organicae: ergo, cum non sit necessaria ad hoc, non est admittenda. Unde quaevis pars animae ex natura sua est indifferens omnino ad hoc ut sit in hac vel illa parte, v. g. pars animae, quae est in capite equi, est indifferens ad essendum in pede et solum ab extrinseco fuit determinata, ut potius esset in capite.

Dubitabis secundo:

Quaenam partes viventis ab anima informentur et vivant?

Adverte: tria genera partium in corpore reperiri; aliquae enim sunt solidae et permanentes, ut ossa, caro, nervi; aliae sunt fluidae, quales sunt sanguis, flegma et alii humores; aliae denique quae licet solidae, tamen variantur in corpore, ut dentes, capilli et ungues. Nunc

Respondeo primo: partes solide informantur ab anima et vivunt. Ratio est, quia omnes hae partes exercent operationes vitales, nuntriuntur enim proprie seu per intus sumptionem; sed hoc est vivere: ergo, etc.

Respondeo secundo: sanguis non informatur ab anima (idem de reliquis humoribus seu partibus fluidis). Probatur: nullum alimentum animalis ab anima informatur, sed sanguis est alimentum animalis, ut jam diximus: ergo, etc. Major patet: quia alimentum animalis per nutritionem convertitur in substantiam illius; sed id quod informatur ab anima animalis nequit converti in substantiam illius, siquidem est ipsius substantia: ergo, etc.

Dices:

Unum animal potest esse alimentum alterius animalis et in eodem animali caro quae est animata, convertitur in ossa et est earum alimentum: ergo, alimentum animalis potest informari, etc.

Respondeo: nego antecedens: nam nullum animal in se ipso manens est alimentum alterius animalis, sed tantum alimentum est postquam mortuum est et comestum in sanguinem convertitur animalis quod nutritur. Consequenter haec responsio: In sanguine nullam experimur operationem vitalem; ergo, etc. Probatur antecedens: sanguis non sentit nec augetur aut nutritur proprio modo, sed tantum improprie scilicet per juxtapositionem, sicut vinum in doleo; ergo, sanguis non informatur ab anima: Deinde in concilio Tridentino, sessione 13, canone 3, definitum est: quod sanguis Christi Domini in eucharistia non ponatur ex vi verborum consecrationis, sed tantum per concomitantiam; sed si sanguis Christi informaretur ab anima, necessario hoc sequeretur: ergo, etc. Probatur minor: quia in consecratione Corporis Christi sub speciebus panis totum ejus corpus ponitur ex vi verborum, consequenter cum omnibus suis partibus ex quibus actualiter constat: ergo, si sanguis Christi ab anima informaretur et si consequenter esset ejus actualis pars, non poneretur per concomitantiam, sed ex vi verborum consecrationis panis: ergo, etc. Sed

Dices:

‘Levitici’, capite quarto: Omnis anima in sanguine est. Hujusque verba – ait sanctus Augustinus – aliquid vitale est in sanguine, quia per ipsum

maxime in carne vivitur. Item Aristoteles, libro tertio, Historiae animalium, capite 19 dicit: quamdiu vita servatur, sanguit fermet et animatur. Ratio etiam est, quia sanguis est vera pars hominis ad veram ipsius constitutionem spectans etc: ergo, sanguis animatur etc.

Respondeo ad primum: quod anima sit in sanguine non tanquam in subjecto animato, sed tanquam in eo, a quo fovetur et alitur. Hinc dicitur animam esse in sanguine eo modo, quo dicere solemus vitam nostram esse in manu Dei aut in manu principis eo quod ad arbitrium horum vita privari possimus. Et sic etiam sanctus Augustinus intellgitur quod scilicet per sanguinem vivatur tanquam per conservativum et nutrimentum viventis. Ad secundum dico: Aristotelem solum intendere quod sanguis convertatur in substantiam aliti viventis. Similiter dum dicit eum fervere seu moveri, loquitur non de motu ab intrinseco illi proveniente, sed ab extrinseco, scilicet a calore spirituum vitalium qui cum ipso sunt permixti. Ad ultimum: distinguo antecedens: sanguis est vera pars hominis et ad illius constitutionem spectans, nego antecedens; secundario et tanquam quid necessario praerequisitum ad illius constitutionem, concedo antecedens et nego conclusionem. Sed

Instabis:

Sanguis habet plures et diversos motus in animali, nam pudore ab extra, timore ab intra movetur, letitia spargitur, ira fervescit; sed tales motus non nisi ab anima proveniunt: ergo, animatur

Respondeo: sanguis habet plures motus ab extrinseco, concedo; ab intrinseco, nego – aut transmissa majore – distinguo minorem: tales motus non proveniunt nisi ab anima informante sanguinem, nego minorem; alias partes corporis, puta cor aut venas, a quibus partibus totaliter se movendi virtutem accipit, concedo minorem et nego consequentiam.

Respondeo tertio: Semen et lac non informantur actu ab anima. Ratio est, quia non habent aliquam vitalem operationem, sic quidem nec sentiunt nec augentur per intussumptionem sed solum juxtapositionem, ut de sanguine dicebam.

Respondeo quarto: Capilli et ungues non informantur ab anima, licet informari videntur ab anima, quia crescunt; sed patet experientia quod etiam post mortem crescant, ut videtur in pluribus cadaveribus; ex hoc tamen nequit inferri quod ab anima informentur, crescunt: ergo, ungues et capilli non per intussumptionem sed tantum juxtapositionem cujus signum evidens est quod, si aliqua efformetur linea juxta radicem ungium, ipsa provehitur

usque ad ungium extremitatem absque eo quod talis linea crescat: ergo, non informantur ab anima etc.

Respondeo quinto: Dentes informantur ab anima, quia dentes per intussumptionem augentur et nutriuntur. Ergo, ab anima informantur. Probatur antecedens: nam videmus quod habeant quosdam nervos seu venulas per quas propria virtute alimentum ad se trahant; sed hoc est nutriri per intussumptionem, ergo, etc.

Quaeres: An detur transmigratio animarum?

Respondeo negative: De fide enim est quemlibet hominem alia et alia sentiri, sic quidem anima Lazari dicitur in sinu Abrahae quievisse et divitis sepulta in inferno. Item qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam, qui vero mala etc atqui, si daretur transmigratio animarum de uno corpore in aliud v. g. mortuo Petro anima ejus migraret in corpus Pauli hodie nati, tunc eadem anima salvaretur et damnaretur simul. Quare? Quia Petrus v. g. posset bene agere et sic salvari, et Paulus male et sic damnari, quod est impossibile ut una eademque anima salvetur et damnetur. Ergo, non datur transmigratio animarum etc.

Disputatio secunda: De potentiis animae in communi

Quaestio prima: Quomodo potentiae animae ab illa et inter se distinguantur?

Nota: Potentiam animae bifarie accipi. Primo formaliter, quatenus scilicet importat relationem principii ad principiatum, de qua non est hic sermo. Secundo sumi potest materialiter et pro denominato, id est pro proximo fundamento talis relationis illas scilicet quod est immediatum principium operationis animae. Et haec rursus alia est organica, cujusmodi sunt omnes potentiae vegetativae et sensitivae animae, quae mediis organis suas exercent operationes, alia inorganica, qualis est intellectus et voluntas, quae suapte natura ad suas operationes organis non egent. Organica potentia adhuc duplex est: primo, pro toto conjuncto et conflato ex virtute animae, et forma partiali corporeitatis constituente organum corporeum, in qua consideratione potentia includit essentialiter utrumque, ut v. g. oculus seu potentia visiva essentialiter includit oculum organicum et virtutem animae, quae id informat; secundo, inadaequate et partialiter, scilicet pro sola illa perfectione et virtute tenente se ex parte animae, qua anima ad visionem v. g. cum organo concurrit. Quaestio igitur non procedit de potentiis animae organicis

completis, ut sic enim *esto* omnino manifestum est illas ab anima realiter separari, siquidem destructo toto conflato ex virtute animae illa, et organo adhuc manet anima rationalis; unde realiter sic sumptae potentiae ab anima distinguuntur. Procedit itaque hic sermo de potentiis inorganicis, et etiam organicis partialiter acceptis. Igitur

Dico primo:

Potentiae animae non distinguuntur ab illa realiter nec a se invicem – ita Scotus in secundo, distinctione 16, quaestione unica et omnes scotistae contra omnes thomistas.

Probatur primo ratione Scoti: Anima est per se principium activum intelligendi et volendi: ergo, non producit hos actus per potentias realiter a se distinctas. Antecedens patet, quia si non esset principium harum activum, concurreret tantum per accidens ad illos, et sic per accidens tantum mereretur, peccaret, ac beatificaretur et damnaretur; sed hoc non: ergo, etc. Consequens probatur: Quando actus primus convenit per accidens alicui etiam actus secundus per accidens attribuitur ei; sed potentiae sunt actus primus, intellectio et volitio sunt secundi: ergo, si potentiae sunt accidentia naturaliter distincta ab anima per accidens si conveniunt ac proinde intellectio et volitio per accidens ab anima provenirent et per accidens ei attribuerentur, consequenter etc.

Probatur secundo: Substantia est immediate operativa; sed anima est substantia: ergo, est immediate operativa, consequenter non indiget potentiis realiter distinctis. Tum quia, si potentiae distinguerentur realiter ab anima, vel essent substantiae vel accidentia? Non substantiae, ut fatentur thomistae, nec etiam accidentia, quia sine dubio essent accidentia absoluta, et sic possent separari, quod repugnat: quod non est dicendum: ergo, potentiae animae non distinguuntur realiter ab anima.

Objicies primo:

Potentia et actus sunt ejusdem generis – ex Aristotele, sed actus intellectus et voluntatis sunt accidentia: ergo, et potentiae, scilicet intellectus et voluntas, per quas hi actus producuntur. Confirmatur: Hae potentiae respiciunt habitus realiter distinctos, scilicet intellectus habitum fidei, et voluntas habitum charitatis: ergo, potentiae, quae per tales habitus operantur, necessario erunt realiter distinctae.

Respondeo: distinguo majorem: Potentiae per se et actus per se, ex quibus videlicet coalescit unum per se, sunt ejusdem generis, concedo majorem;

potentia operativa seu productiva et actus productus sunt ejusdem generis, nego majorem; vel aliter: potentia objectiva et actus entitativus sunt ejusdem generis, concedo; operativa seu productiva et actus productus sunt ejusdem generis semper, nego. Utraque distinctio satisfit, alioquin etiam contra thomistas militaret argumentum tanquam gladius occultus, non enim accidens posset producere substantiam, quod illi firmissime tenent. Ad confirmationem dico: quod sicut eadem essentia animae secundum adversarios reciperet potentias in se realiter distinctas et mediis his actus et habitus illarum, sic eadem essentia animae juxta nos mediis potentiis realiter identificatis recipit actus et habitus realiter distinctos. Sed contra

Dices:

Potentiae operativae ponuntur in secunda specie qualitatis: ergo, nihil dictum.

Respondeo: nego antecedens: ibi enim nomine potentiae intelligitur promptitudo et habilitas potentiae alias activare ad operandum. Ponuntur ergo potenitae animae reductive in praedicamento ad quod spectat anima. Sed

Objicies secundo:

Si intellectus et voluntas essent idem realiter cum anima rationali, sequeretur quod habens talem intellectum, semper actualiter intelligeret et vellet sicut quia anima est actus primus vitae, habens illam semper vivit vita substantiali actu; sed hoc non: ergo, non sunt idem realiter.

Respondeo: nego sequelam et paritatem. Probatur: habens enim animam semper vivit vita substantiali, non tamen semper operatur vitaliter, quia vivere substantialiter tribuitur viventi ab anima in genere causae formalis, operari autem vitaliter in genere causae efficientis, ut patet. Effectus autem formalis necessario semper sequitur positionem formae in subjecto, non vero effectus causae efficientis consequitur necessario potentiae effectivae, ut est manifestum.

Objicies tertio:

Substantiae inanimatae operantur per potentias quae sunt qualitates ab ipsis realiter distinctae, ignis enim v. g. operatur per calorem: ergo, et anima respectu suarum operationum.

Respondeo: quod substantiae inanimatae duos effectus producere possint: unum scilicet per accidens ut ignis calorem, ad quos effectus cum illos non per se sed per accidens producant, indigent potentiis, quae sint acciden-

tia cujusmodi est calor respectu ignis; alium effectum producunt substantiae per se ut cum ignis producit alium ignem, et ad tales effectus concurrunt substantiae per suas virtutes et potentias sibi realiter identificatas. Unde substantiae inanimatae non opernatur illos effectus per potentias realiter distinctas ad quos per se concurrunt et consequenter cum anima per se concurrat ad suas operationes, concurrat immediate ad illas potentias sibi realiter identificatas.

Quaeres: An saltem formaliter hae potentiae ab anima et ad invicem distinguantur?

Respondeo affirmative: quia praedictae potentiae, tam inter se quam ad animam comparatae, fundant praedicata contradictoria: ergo, etc. Conclusio patet ex dictis in Logica. Antecedens probatur: nam potentiae etiam praescindendo ab actibus originantur ab anima, anima autem non ab ipsis: aliquae potentiae sunt organicae aliquae non organicae, voluntas est potentia libera, intellectus non, sed naturali; sed nequit idem esse liberum et naturale principium: ergo, distinguuntur formaliter. Probatur minor: liberum et naturale sunt primae differentiae dividentes principium activum in communi, ut docet Scotus: ergo, eidem principio convenire formaliter nequeunt absque ulla distinctione.

Quaestio secunda: Utrum potentiae ab actibus et actus ab objectis specificentur?

Nota primo:

Actus potentiarum vitalium esse in duplici differentia: quidam enim sunt adaequati, quidam inadaequati. Inadaequatus est ille, qui attingit totam rationem objecti adaequati potentiae. Sic v. g. objectum adaequatum potentiae visivae est color ut sic seu omnis color; jam vero si visio tantum versetur circa colorem album, dicitur actus inadaequatus. Adaequatus est ille qui totam rationem formalem objecti adaequati potentiae attingit, quo pacto visio omnis coloris esset actus adaequatus potentiae visivae, praesens ergo quaestio tantum procedit de actibus et objectis adaequatis, evidens enim est ratio, quod nec potentiae ab actibus inadaequatis nec actus ab inadaequatis objectis specificentur. Insuper quaestio est non de objectis materialibus sed formalibus, non enim dubium est, quod plura objecta materialia ab eadem potentia attingi possint, si eamdem rationem formalem sortiantur; sic homo et equus et canis possunt ejusdem actum potentiae visivae terminare,

quia habent rationem formalem ejusdem coloris. Praeterea in unico objecto materiali possunt plures inveniri rationes formales, atque ideo potest tale objectum terminare actus diversarum specie potentiarum: unde cibus v. g. quatenus habet calorem terminat actum potentiae visivae, quatenus habet calorem terminat actum potentiae coctivae, quatenus odorem potentiae olfactivae, quatenus saporem, gustativae, quatenus entis veri cognoscitivae, et deinceps, quatenus boni appetitivae seu volitivae.

Nota secundo:

Actum vitalem ut est intellectio, visio etc esse formaliter quid absolutum; ratio est, quia actus vitalis in communi est univocus viventi increato et viventi creato, in communissimo autem conceptu actus vitalis ut sic convenit Deo et creaturae animatae; sed in Deo actus vitalis, cujusmodi est intelligentia ingenita et volitio inproducta, importat formaliter solum quid absolutum, absque aliquo respectu: ergo, actus vitalis ut sic formaliter importat quid absolutum. Deinde, hic actus ponitur in prima specie qualitatis; sed qualitas est accidens absolutum: ergo, actus vitales sunt accidentia absoluta. Igitur

Dices primo:

Actus per objecta et potentiae per actus non specificantur intrinsece et essentialiter – ita Scotus, quaestione 13, quodlibeto alio, articulo secundo, contra thomistas. Quod

Probatur: specificari intrinsece actus per objecta et potentias per actus vel intelligitur ita quod objecta sint formalia constitutiva et distinctiva actuum et similiter actus potentiarum, vel quod ordo potentiae ad actum et ordo actus ad objectum sit eis essentialis et intrinsecus, proindeque illa intrinsece differe faciunt; sed utrumque est falsum: ergo, nec actus ab objectis nec potentiae ab actibus specificantur intrinsece. Probatur minor quoad primam partem: Objectum est prorsus extra actum cui objicitur, et actus est omnino a potentia distinctus utpote ab illa productus: ergo, nec objectum respectu actus nec actus respectu potentiae potest esse formale constitutivum et distinctivum, proinde et intrinsece specificativum, siquidem intrinsece specificare est intrinsece unum ab alio distinguere. Probatur eadem minor ad secundam partem: quia actus vitales sunt formaliter quid absolutum de genere qualitatis et similiter potentiae sunt realiter idem cum anima, quae essentialiter est quid absolutum; sed ordo unius ad aliud est essentialiter respectivus: ergo, in potentiis ordo illorum ad actus et in actibus ordo ad objecta nequit esse eis intrinsecus et essentialis, et consequenter ab eis intrinsece specificari non possunt.

Dices secundo:

Potentiae specificantur ab actibus et actus ab objectis solum extrinsece et manifestative, scilicet ex specifica distinctione objectorum et actuum adaequatorum infertur distinctio specifica actuum et potentiarum.

Probatur: ejusdem rationis specificae potentiae et actus debent habere actus et objecta ejusdem rationis specificae, ut est per se notum: ergo, hoc ipso quod una potentia exigat habere aliquem actum, quem alia habere nequit et similiter aliquis actus exigat habere aliquod objectum, quod alius actus habere non potest, necessario infertur specifica distinctio inter illas potentias et actus. Notanter dixi in conclusione 'ex specifica distinctione objectorum et actuum adaequatorum', nam ut notato dixi, nec potentia per actus inadaequatos, nec actus per inadaequata objecta specifice diferre possunt.

Dices tertio:

Quamvis ex specifica diversitate objectorum formalium bene inferatur specifica diversitas actuum, non tamen ex unitate specifica formalis objecti infertur specifica unitas actuum; possunt enim actus specificari ex diversis modis tendendi in objectum et etiam ex principio a quo procedunt. Prima pars patet jam ex dictis, secunda vero pars quae in theologia saepius occurrit et praeterea bene notanda est. Unde

Probatur: Idem objectum sub eadem ratione formali potest cognosci inductive et abstractive; sed cognitio specifica differt ab abstractiva propter diversum modum tendendi in idem objectum formale: ergo, etc. Deinde idem objectum potest cognosci actu naturali et supernaturali, ut dicetur in theologia; sed hi actus differunt specifice principiorum, unus enim procedit a supernaturali principio, alter vero a naturali: ergo, etc.

Objicies primo contra primam conclusionem:

Ordo potentiarum ad actus et actuum ad objectum est adeo intrinsecus eis ut repugnantibus objectis repugnarent et actus, et repugnantibus actibus etiam potentiae repugnarent; sed hoc ita non esset, si ab eis non specificarentur intrinsece: ergo, ex unitate specifica formalis objecti etc.

Respondeo: concedo majorem, nego minorem: verum quidem est ordinem potentiarum ad actus et actuum ad objecta realiter cum ipsis identificari non tamen essentialiter importari; hinc quod repugnante objecto, repugnent etiam actus etc; hoc tantum est per locum ab extrinseco non ab intrinseco,

sicut repugnante passione repugnaret et essentia solum ab extrinseco et a posteriori. Unde

Ut aliae difficultates solvantur, observandum est, quod cum dicimus colorem in communi esse objectum adaequatum visus (idem de aliis) nullatenus intendamus quod conceptus coloris ut sic, prout simpliciter supponit pro ipsa natura coloris ab inferioribus abstracta sic tale objectum adaequatum; sed quod hujusmodi objectum sit objectum prout supponit personaliter pro inferioribus, scilicet albo, nigro etc non enim dantur a parte rei naturae superiores ab inferioribus abstractae, sed in his realiter inclusae, ut jam dictum est in Logica.

Colliges:

Quod ab eadem potentia possint oriri plures actus inadaequati specie diversi, ut ab eodem intellectu assensus et dissensus, ab eadem voluntate amor et odium, qui quidem actus dicuntur tantum inadaequati per ordinem ad animam; quilibet enim hic actus adhuc in suo ordine est in specie adaequata. Consequenter etc.

Quaeres primo: Quid sit actus vitalis?

Respondeo: actum vitalem communiter describi, quod sit actus ultimus viventis ut vivens est. Dicitur ‘actus’ quod ponitur loco generis; dicitur ‘ultimus’ pro differentia, ut scilicet distinguatur ab anima quae est actus primus. Dicitur ‘viventis ut vivens est’, ut distinguatur ab aliis actibus viventis, qui non proveniunt ab eo ut vivens est. Hinc casus hominis ex alto non est vitalis, quia non ut a vivente, sed ut a gravi procedit. Unde colliges: actum vitalem non esse meram denominationem extrinsecam, sed esse gradum quemdam intrinsecum, qui per vitalitatem constituitur in sua ratione specifica, quae petit originari a principio intrinseco imanenter operante; hinc ad rationem actus vitalis non sufficit mera receptio speciei in potentia, alias si Deus infunderet intelligibilitatem in intellectum dormientis, eo ipso dormiens diceretur exercere actum vitalem, quod est falsum. Debet ergo per actionem veram et propriam tendere in ellicionem talis actus et ejus productionem effective attingere. Hinc alii sunt actus perfecti qui a potentia vitali producti ulterius procedunt vitaliter operando et se intentionaliter uniendo objecto, quales sunt omnes actus cognoscitivi et operativi qui sunt similitudines formales objectorum; alii sunt imperfecti, quos producens potentia vitalis ulterius non progreditur per eos ad percipiendum objectum et se ei assimilandum, ut sunt nutritio, augmentatio etc.

Quaeres secundo: Quodnam sit subjectum immediate receptivum actuum vitalium perfectorum?

De actibus animae rationalis non dubitatur, certum enim est eos recipi in anima; sed dubium est de actibus animae sensitivae. Nun ad quaesitum

Respondeo: actus vitales potentiae sensitivae cujuscumque animae recipiantur immediate in organo. Probatur: quia visio quae est actus potentiae sensitivae recipitur in oculo; sed eadem est ratio de aliis potentiae actibus sensitivae: ergo, etc. Probatur minor: visio non potest recipi in anima et organo, nam unum accidens non potest recipi in duobus subjectis realiter distinctis, nec etiam in sola anima quia visio est forma materialis, anima autem est forma spiritualis; atqui forma materialis non potest recipi in subjecto spirituali: ergo, visio etc. Sed contra

Dices: Anima bruti est materialis: ergo saltem in hac poterant recipi actus vitales potentiae sensitivae.

Respondeo: nego conclusionem: non enim sola visio obstat sive sola visionis materialitas quominus possit recipi in anima, sed in contrarium habetur etiam experientia, nam videmus per oculum clarius cerni objecta, eidem melius disposito, aptius applicata: ergo, id eo est quia visio subjectatur in oculo. Sed econtra

Instabis:

Actus sensationis est imanens: ergo, debet recipi in principio a quo efficitur; sed efficitur ab anima: ergo, in anima recipi debet.

Respondeo secundo: quod et in aliquibus sit verum quod actus manens in principio debeat recipi a quo producitur, non tamen est necesse ut omne quod denominatur agens immanens recipiat terminum suae actionis, sed sufficit ut recipiatur in toto vel parte ejus a cujus principio progreditur. Sed

Quid dicendum de actibus animae vegetativae?

Respondeo: Loquendo de animabus pure sensitivis actus recipiuntur tam in anima quam in organo; ratio est, quia in nutritione aquiritur tam pars corporis quam animae: ergo, utrumque est subjectum nutritionis. Dixi autem ‘ in animabus pure sensitivis’ per quod excludo animam rationalem a ratione subjecti respectu actus potentiae vegetativae, haec enim non dicitur proprie nutriri cum sit indivisibilis. Sed contra

Dices:

Idem actus et universaliter forma eadem nequit esse in subjectis numero distinctis: ergo, nutritio non potest esse in anima et organo.

Respondeo: argumentum labore in supposito, non enim nutritio eidem numero actus aut eadem numero forma, quia vel per nutritionem intelligitur actio nutritiva, et haec est in utroque diversa, quia tam corpus quam anima habent suam actionem partialem, vel intelligitur per nutritionem terminus ejus et sic etiam est in utroque divisa: nam materia habet partes novas sui et etiam formae. Solet etiam hic agi de habitibus, sed quia nos definitionem habitus jam dedimus in fine Logicae, agendo de scientia, ideo ibi dicta sufficiant, sicut et haec similiter pro primo libro De anima.

Liber secundus: De anima

Disputatio prima: De anima vegetativa

Quaestio prima: Quid sit anima vegetativa et quae ejus potentiae?

Dico primo:

Anima vegetativa sic exacte definiri solet: est principium et radicale in vivente nutritionis, augmentationis et generationis, vel si vis animae ut sic definitionem, eam ita definies: anima vegetativa est actus primus corporis physici organici, potentia vitam vegetativam habentis. Hujus definitionis bonitas ex se patet; ideo

Dico secundo:

Potentiae animae vegetativae sunt tres, scilicet nutritiva, augmentativa et generativa. Haec conclusio deducitur ex definitione animae vegetativae.

Probatur: Tria sunt quae ad animatum animae vegetativae requiruntur: ergo, et tres potentiae. Probatur antecedens: quia ut vivens vivat et conservetur necesse est quod nutriatur: ergo, indiget potentia nutritiva. Item praedictum vivens determinata quantitate et magnitudine ut suas operationes exercere valeat scilicet operationes vitales; sed haec aquiruntur per augmentationem: ergo, tria sunt etc. Tandem unum et idem individuum nequit esse perpetuum: ergo, in eo requiritur potentia generativa media qua generaret sibi simile, et in specie perficietur: ergo, indiget generativa potentia – consequenter, tres sunt potentiae animae vegetativae.

Dices:

Non datur potentia augmentativa absque nutritiva: ergo, non sunt ita tenendae tanquam duae potentiae. Antecedens patet: nihil enim potest nutriri nisi augeatur; sed idem est objectum potentiae nutritivae, augmentativae

et generativae: ergo, et una potentia. Probatur antecedens: Nam objectum earum potentiarum est alimentum: ergo, non datur potentia augmentativa absque nutritiva.

Respondeo: nego conclusionem: quamvis enim verum sit potentiam augmentativam praeexire nutritivam, et cum illa se conjungi, inde non bene infertur quod non sint duae potentiae distinctae, nam potentia volitiva necessario praesupponit intellectivam et nihilominus juxta omnes sunt duae potentiae. Ad secundum et ultimum dico: esse quidem unum objectum materialiter consideratum, non vero formaliter, quia sub diversa ratione formali tendunt in objectum dictae potentiae; nutritiva enim tendit in illud, aquirendo novam partem substantiae per conversionem alimenti in substantiam aliti; augmentativa tendit in illud aquirendo novam partem quantitatis qua vivens augetur usque ad perfectum perveniat statum; generativa deinde tendit convertendo partem alimenti residuam post sufficientem viventis nutritionem in semen quod ordinatur ad generationem.

Pro solutione aliorum argumentorum nota: in omnibus viventibus animatis etiam inanimatis ex putri materia productis, ea quidem potentiam generativam sed in plerisque impeditam, debilem et remotam, vel ob nimium calorem naturalem, vel ob nimium ejusdem effectum, vel quia sunt in alio loco vel aliud obstaculum habentium, ob quod eandem potentiam nequeunt reducere ad actum.

Quaeres primo: Utrum potentia nutritiva distinguatur realiter ab augmentativa?

Respondeo negative: Nam eadem virtus, quae convertit alimentum in substantiam aliti, producit novam partem quantitatis, quae naturaliter consequitur substantiam de novo aquisitam: ergo, eadem naturaliter virtus sufficit, ut fiat nutritio et augmentatio, et consequenter realiter identificantur. Distinguuntur tamen formaliter eo quod diversis definitionibus quidditativis definintur et quia versantur circa terminos diversos; terminus namque nutritionis est substantia, augmentationis vero quantitas; quae terminorum diversitas ad minus inferre debet distinctionem formalem, maxime cum actus illarum sint adaequati subordinati.

An autem potentia generativa distinguatur realiter a nutritiva et augmentativa? – discrepant multi. Pro cujus notitia et solutione

Nota: aliam esse potentiam generativam in semine aliam in anima. Si de prima sit sermo, certum est eam realiter distingui; nam potentia nutritiva est

potentia vitalis non vero generativa in semine quae etiam residet in subjecto realiter distincto a vivente, scilicet in ipso semine; sed vitale et non vitale, ac etiam quae in subjectis realiter distinctis subjectantur, distinguuntur realiter: ergo, etc. Si de secunda sit sermo, illa vel capitur adaequate vel tantum partialiter; et sic nihil novi manet hic de illa dicendum, nisi quod dictum est de potentiis animae in communi; adeoque etc.

Quaeres secudno: Quomodo illud Aristotelis proloquium intelligendum sit: naturalissimum opus viventi est generari sibi simile?

Respondeo: hoc ita esse intelligendum, quia generare est opus necessarium ad conservationem et perpetuitatem speciei; nutriri vero et augmentari ad conservationem individui tantum; cum ergo bonum commune sit magis connaturale animae hoc est magis intrinsecum ab illo quam bonum peculiare, hinc est quod et sit naturale viventi nutriri et augeri, naturalissimum tamen opus illius est sibi simile generare. Reliqua huc pertinentia expendimus de generatione, nutritione et augmentatione; adeoque etc.

Disputatio secunda: De anima sensitiva

Quaestio prima: Quid sit anima sensitiva et quae ejus potentiae, & an sint activae vel passivae?

Anima sensitiva bene describitur quod sit actus corporis physici organici potentia vitam sensitivam habentis. Haec patet ex dictis.

Dico primo:

Animae sensitivae tres communiter assignantur potentiae, scilicet cognoscitiva seu sensitiva, appetitiva et loco motiva, quarum prima percipit res sensibiles, ideoque solet dividi in internam et externam. Interna est illa cujus actus interius percipiuntur et praesupponunt necessario actus potentiarum externarum, qualis est sensus communis imaginativa etc. Externa est, cujus organum apparet exterius aut cujus actus alios actus non supponunt; tales sunt quinque sensus corporei: visus, auditus etc. Secunda potentia, scilicet appetitiva appetit comodum, consequenter fugit incomodum; atque dividitur in irascibilem et concupiscibilem. Tertia denique, scilic et loco motiva deservit ad aquirendum bonum concupitum et fugiendum malum apprehensum. Et haec dividitur in perfectam, quae causat motum progressivum de loco ad locum, et in imperfectam, a qua provenit quidam imperfectus motus, scilicet dilationis et constrictionis. Haec tria potentiarum genera consequuntur ani-

mam sensitivam in omnibus animalibus saltem particulariter et inadaequate capta, scilicet pro facultate ex parte animae se tenente, quaedam enim carent aliquibus sensibus, et quaedam potentia loco motiva perfecta.

Dico secundo:

Potentiae sensitivae sunt activae et passivae, producendo scilicet et recipiendo in se ipsis sensationes.

Probatur quoad primam partem: habere virtutem activam est perfectio cujuslibet potentiae, et convenit aliquibus potentiis non vitalibus et etiam vitalibus, scilicet vegetativis, quae sunt imperfectioris ordinis quam sensitivae: ergo, etiam activitas potentiis sensitivis tribuenda est.

Deinde Aristoteles dicit potentiam visivam seu visum producere visionem: ergo, potentiae sensitivae sunt activae.

Probatur quoad secundam partem: actus potentiarum debent recipi in aliquo subjecto; sed in nullo potius quam in potentiis visio enim recipitur in visu: ergo, potentiae sensitivae sunt etiam passivae, nec enim aliud intendimus dum potentias sensitivas dicimus passivas; adeoque etc.

Objicies primo contra primam partem:

Aristoteles docet sensum esse passivum: ergo, non est activus. Consequens: Si potentia sensitiva esset activa, quotienscunque illi per speciem imperfectam applicaretur objectum, semper produceret sensationem; sed hoc non: ergo, etc. Nam oppositum ostendit experientia in oculis dormientis in quibus, si aperti sunt, recipitur species et tamen non producitur visio.

Respondeo: nego consequens: ex eo enim quod Aristoteles vocet sensum passionem non negat illum esse activum; ad consequens: nego majorem: quia potentia sensitiva, v. g. visiva praeter speciem objecti indiget etiam, ut eliciat sensationem concursus spirituum vitalium seu animalium, quorum accessum ad ipsam potentiam impedit somnus; adeoque potentia sensitiva est activa.

Objicies secundo contra secundam partem:

Potentia sensitiva in homine conflatur ex anima rationali et organo corporeo: ergo, cum sensatio sit corporea, in tali potentia recipi nequit, quia nihil materiale recipitur in spirituale. Confirmatur: supra diximus sensationes recipi in organo: ergo, etc.

Respondeo: quod potentia receptiva sensationis nec solum est animata, nec solum est organum corporeum, sed quoddam tertium distinctum resul-

tans ex anima et corpore seu organo in quo tertio subjectatur actus sensationis. Ad consequens dico: nomine organi nos intellexisse organum animatum, quo pacto organum est potentia sensitiva completa, non vero ipsum organum materiale.

Quaeres primo: Utrum sensibile commune et sensibile proprium per eandem percipiantur speciem?

Nota:

Sensibile nihil aliud esse quam illud ens quod a potentia sensitiva percipi potest. Hoc prima sui divisione dividitur in sensibile per se et sensibile per accidens. Sensibile per se est id, quod per se et immediate terminat sensationem; per accidens vero est id, quod est unitum sensibili per se et ratione cujus est sensibile ut substantia ratione accidentium. Deinde subdividitur sensibile per se in proprium et commune. Primum est, quod tantum ab uno percipitur sensu, ut color a visione, sonus ab auditu etc. Commune est id, quod a pluribus vel saltem a duobus sensibus percipi potest (intellige: externis) et hoc est quintuplex, scilicet: motus, quies, numerus, figura et magnitudo. Per motum intelligitur aquisitio novi loci; per quietem permanentia in eodem loco; per numerum intelligitur rerum sensibilium multitudo; per figuram, diversa positio rei ut: sedere, cubare, talem vel talem delineationem quantitatis habere; per magnitudinem, ipsa quantitas localiter extensa. Haec omnia non tantum ab uno sensu percipi possunt, sed a pluribus; magnitudo nempe figuram et numerus percipiuntur a visu et a tactu; motus a visu, auditu et a tactu; quies a visu et tactu. Nunc ad quaesitum

Respondeo: probabilius est sensibile commune non habere propriam speciem, sed cognoscit per speciem sensibilis proprii; ratio est, quia quae percipiuntur uno tantum actu, debent cognosci per unam tantum speciem, concurrentem cum potentia ad talem cognitionem sed sensibile commune et proprium percipiuntur uno eodemque actu: ergo, debent cognosci per unicam tantum speciem; sed ista species est sensibilis proprii: ergo, etc. Probatur imprimis major: ad unum actum elliciendum sufficit unum principium completum; sed unica species impressa afficiens potentiam sensitivam efficit cum ipsa unum principium completum elicitivum talis actus: ergo, etc. Probatur etiam minor principalis argumenti: nam cum quis videt hominem deambulantem non videt uno actu hominem et alio deambulantem, ita ut duos eliciat actus unum terminatum ad hominem, et alium ad deambulantem, cum haec actuum multiplicitas sit omnino superflua: ergo, etc. Probatur denique subsumpta minor: id quod est specificativum et motivum potentiae

emmittit sui speciem; atqui sensibile proprium est specificativum et motivum potentiae: ergo, illud emmittit sui speciem, et consequenter: sensibile commune non habet etc.

Quaeres secundo: Utrum sensus circa suum sensibile aliquando decipiatur?

Respondeo affirmative: quod non solum est verum de eo dum versatur circa sensibile commune, sed etiam dum versatur circa sensibile proprium. Ratio primae partis est, nam quando quis prope terram navigat, apprehendit per visum terram moveri, quod non est. Deinde visus apprehendit curvitatem in baculo cujus pars est intra aquam; sed hoc est decipi circa sensibile commune sensuum: ergo, sensus circa etc. Ratio secundae partis est, nam gustus hominis imprimi quod est dulce apprehendit esse amarum, visus apprehendit in irride colores, qui tamen ibi non sunt: ergo, etiam sensibile proprium etc.

Quaeres tertio: An ad sensationem requiratur realis praesentia objecti?

Dubium procedit de sensatione tantum sensus externi; nam ad sensationem sensuum internorum absque dubio non requiritur necessario realis praesentia objecti, sic quidem saepe imaginamur nobis res absentes. Nunc ad dubium

Respondeo: omnino non posse dari sensationem externam v. g. visionem terminatam ad esse reale alicujus rei absque reali et physica praesentia ejusdem rei aut terminari ad esse apparens rei absque eo, quod talis res sit praesens sui secundum esse apparens. Ratio primae partis est, quia de ratione quidditativa intuitive seu experimentalis cognitionis sive intellectualis sive sensitiva sit prout ab abstractiva differt, est terminari ad objectum, prout in se realiter praesens et existens est; sed quaevis externa sensatio, ut v. g. visio est cognitio intuitiva seu experimentalis, ut nullus negare potest: ergo, de ratione intuitiva et essentiali ejus est terminari ad objectum praesens; subsumo, sed quod est de quidditativa ratione alicujus implicat omnino aliquando ei non convenire: ergo, etc. Hinc oculus non potest videre objectum absens, neque tactus et gustus prout absens objectum sentire.

Ratio secundae partis est: nam ut dictum est, omnis sensatio externa est intuitiva et experimentalis: ergo, sicut de ratione intrinseca vera sensitiva cognitionis est terminari ad esse verum objecti, quod praesentialiter existit, ita de sensationis ratione apparentis erit terminari ad esse apparens objecti etiam praesentialiter existentis.. Unde in casu quod Deus conservaret spe-

ciem impressam in sensu absente objecto, talis species non haberet rationem formalem formae repraesentantis objectum, quia ut sic essentialiter exigit praesentiam objecti, sed tantum haberet rationem purae qualitatis reddentis tale subjectum, hoc enim Deus non potest impedire, cum haec qualificatio fieret in genere causae formalis repraesentante vero objectum fit in genere causae efficientis quod impedire et supplere Deus potest. Consequenter, ad sensationem sensuum externorum etc.

Quaestio secunda: An dentur aut an sint necessariae et quid sint species sensibiles?

Nota: quod anima sensitiva, quia magis abstrahit a materia quippe quae mediis speciebus intentionalibus, quae a materici crasitie sunt defecatae suas exercet operationes, nobilior sit, et praestantior quam anima vegetativa, proinde anima sensitiva magis accedit ad animam, quae omnium est perfectissima et sicut anima rationalis intelligendo fit omnia, quatenus in se omnia objecta exprimit ac repraesentat, ita sensitiva sentiendo fit omnia, scilicet in se omnia sensibilia objecta quasi depingendo, quod quidem contigit mediis speciebus sensibilibus.

Nota secundo: hoc nomen 'species' multipliciter sumi posse, prout tamen huc pertinet sumitur pro quadam similitudine objecti ab ipso efficienter producta et sensui impressa, quae similitudo objecti communiter vocatur species impressa, eo quod objectum mediante illa intentionaliter exprimitur in potentia. Hujusmodi species sumpta multis gaudet nominibus. Aliqui illam enim volunt imaginem objecti, alii imitationem, alii simulacrum, alii vicariam objecti, quatenus videlicet illa loco objecti determinat potentiam animae sensitivae ad hanc sensationem potius quam aliam, et circa hoc objectum potius quam aliud. Igitur

Dico:

Species sensibiles impressae sunt necessariae ad sensationes tam internas quam externas proindeque necessario dantur tales species – ita Scotus, in primo, distinctione 16, contra nominales.

Probatur imprimis: quod dentur variis experientiis: prima petitur ex illa reflexione quae fit in pupilla oculi, cum nos ipsos videmus in pupilla alterius quae non repraesentat. Secunda ex reflexione quae fit in aqua in qua nos videmus et alia objecta ut montes etc; quae omnia non possent experiri, nisi dicamus continuo prodire ab objectis species impressas; idem in speculo et aliis similibus; ergo, necessariae sunt etc.

Probatur secundo ratione: quod sint necessariae ad sensationes, quia potentiae ad suas operationes et sensationes elliciendas debent determinari ab objectis; sed non possunt determinari immediate ab ipsis objectis, quia non sunt intimae potentiae praesentia: ergo, debent determinari per species: Probatur minor: Si immediate ab ipsis objectis possisnt determinari potentiae, ad hanc potius quam aliam elliciendam sensationem, non esset ratio, cur non videamus objecta a tergo posita, vel post interpositum aliquod corpus opacum siquidem objectum retinere posset hanc eandem distantiam, quae dicitur conditio ad visionem v. g. elliciendam: ergo, hoc ideo est, quia objectum a tergo positum non reflectit sui speciem ad oculum; consequenter, non per se ipsa objecta sed media specie emmissa determinant sensum ad sui perceptionem.

Objicies primo:

Species impressae non sunt necessariae ad hoc ut potentiae sensitivae sua percipiant objecta: ergo, non dantur.

Respondeo: nego antecedens: nam ut sensatio elliciatur circa aliquod objectum, debet objectum intrinsece uniri potentiae; nam haec aliter actuari et determinari non potest, nisi per aliquod intrinsece susceptum; sed objectum secundum propriam entitatem non potest uniri potentiae, praesertim si materialis sit; non enim lapis v. g. potest uniri intrinsece cum oculo: ergo, necesse est, ut illi uniatur media specie impressa, quae sit ejus vicaria.

Objicies secundo:

Si hae species admittantur, erunt medium cognoscendi objectum, atqui sic deberent et ipsae cognosci; incognitum enim nequit ducere potentiam in cognitionem alterius: ergo, non sunt admittendae.

Respondeo: nego minorem: Nam hae species non sunt objectum quod cognoscitur, sed tantum id quo aliud cognoscitur; sicut unio quae est ratio cur duo extrema uniuntur ipsa tamen unitur, ita nec species prius cognoscuntur. Probatur autem minor: sufficienter solves ex Summulis dictis: De signo.

Objicies tertio:

Ut species juvarent potentias ad percipienda objecta, deberent esse similes suis objectis; atqui non sunt, alioquin species contrariorum albi et nigri essent contrariae, proinde nec possent esse simul in eadem potentia, consequenter nec posset oculus simul videre album et nigrum, quod est contra experientiam: ergo, species impressa etc.

Respondeo: distinguo majorem: species deberent esse similes objectis in repraesentando, concedo majorem; in essenso seu entitative, nego majorem. Unde licet album et nigrum non possint esse in eodem subjecto, bene tamen possunt esse species albi et nigri, contrarietas enim earum, quam habent, in eo sita est, quod objectum repraesentatum per unam speciem non possit repraesentari per aliam, ut v. g. nigrum per speciem alibi et econtra.

Observa: speciem impressam non esse similitudinem objectivam et medium quid respectu objecti, neque esse similitudinem formalem, sed solum virtualem; ostenditur primum, quia similitudo objectiva non repraesentat, an objectum sit prope an procul; nam intuens imaginem Caesaris, nunquam percipiet, an Caesar sit procul vel prope, sed species sensibilis repraesentat distantiam objecti: ergo, non est similitudo objectiva respectu objecti. Ratio secundi est, quia si species esset formalis similitudo objecti, esset eadem entitas objecti sub modo essendi, non naturali, sed repraesentativo, quod non est dicendum: ergo, etc. Ratio tertii est: quod videlicet species impressa sit tantum virtualis similitudo objecti: nam species impressa pertinet ad actum primum et constituit objectum proxime cognoscibile, species autem expressa pertinet ad actum secundum, et constituit objectum actu cognitum redditque potentiam formaliter cognoscentem; sed quod est tale in actu primo dicitur esse virtualiter tale, sicut quod est tale in actu secundo dicitur esse formaliter tale: ergo, species impressa est tantum virtualis similitudo objecti.

Colliges:

Species impressas similes esse prorsus alterius rationis ab objectis quorum sunt species. Ratio est, nam si tales species essent ejusdem rationis cum objectis, quidquid competeret objectis, etiam et ipsis competeret; sed hoc non, quia saepe accidit quod objecta sint contraria ut album et nigrum, aut impenetrabilia, ut duo corpora quanta, et tamen eorum species nec sunt contrariae nec impenetrabiles, cum sint simul in eadem potentia: ergo, etc. Ex quo breviter inferes, quod tales species non sint ex praedicato substantiae nec quantitatis sed qualitatis.

Quaestio tertia: Quomodo species impressae concurrant cum forma sensitiva ad sensationem?

Dico:

Species impressa sensibilis concurrit cum potentia ad sensationem se perceptionem objecti partialiter efficienter, ita ut sensatio a sola potentia non

proveniat – est contra illos, qui docent species impressas concurrere cum potentiis tantum in genere causae formalis. Et est sancti Augustini, liber 11 De Trinitate, capite secundo, dicentis: Gignitur ex re visibili visio; sed non ex sola, nisi adsit videns, quod si ex visibili visente visio gignitur.

Probatur ratione: species impressae sunt formae in anima: ergo, species impressae efficienter influunt in sensationem. Probatur consequens: eo ipso quod forma ignis sit forma illius est etiam principium efficiens operationum ejus; sed species impressa est forma respectu potentiae sensitivae: ergo, efficienter influunt etc.

Probatur secundo: Quotienscunque in aliquo effectu resplendet duplex formalitas et utraque non uni tantum causae sed duplici potest correspondere, est signum evidens quod talis effectus non ab una tantum causa sed ab utraque proveniat; sed in visione coloris v. g. est duplex formalitas, nempe vitalitas actus et repraesentatio caloris, quarum prima soli potentiae visivae et secunda soli speciei potest competere: ergo, ad talem visionem non tantum potentia, sed etiam species impressa efficienter influit. Hoc tamen ita non intelliges ut una formalitas effectus ab una causa et alia ab alia proveniat. Sensatio enim cum sit una simplex physice entitas, indivisibiliter provenit a potentia et specie et nulla formaliter potest in effectu assignari ratio, quae ab utraque causa simul non assignatur; nam quamvis causae partiales particulariter causae sint, sunt tamen totales totalitate effectus.

Objicies primo:

Species impressa ponitur in potentia ad determinandam eam, ut elliciat sensationem hujus potius objecti quam alterius: ergo, species determinant potentiam pro aliquo priori naturae ante productionem sensationis; sed pro illo priori nequit illam determinare in genere causae efficientis, efficere enim non potest concipi ante effectum: ergo, pro illo priori solum exercet munus causae formalis, scilicet informando potentiam et inhaerendo ei.

Respondeo: licet species impressa pro illo priori ante ellicitam cognitionem gerat munus animae formalis inhaerendo potentiae tanquam subjecto, quatenus scilicet ipsa species est quoddam accidens, tamen in posteriori signo naturae, quatenus est virtualis repraesentatio subjecti concurrit cum potentia in genere causae efficientis ad sensationem; unde: distinguo antecedens: species impressa ponitur ad determinandam potentiam praecise, nego; ad determinandam et simul concurrendo cum illa efficienter ad sensationem, nego antecedens, etc.

Objicies secundo:

Actus vitalis debet esse a principio vitali; sed species impressa non est vitalis, ut per se patet: ergo, nequit esse principium effectivum cognitionis.

Respondeo: distinguo majorem: actus vitalis debet esse a principio quo vitali, nego majorem et concedo minorem – nego consequentiam; ad vitales enim effectus non requiritur, quod omne principium quo sit vitale, sed solum necessarium est, quod totum principium quod sit vitale. Cum ergo in nostro casu totum principium cognitionis est ipsum vivens ut habens requisita, sit vitale, habebit cognitio quidquid requiritur ad rationem effectus formalis.

Objicies tertio:

Quamvis ad actum amoris necessario requiratur cognitio, haec tamen non influit efficienter in illum; ergo, etiam quamvis ad actum cognitionis praerequiratur species impressa, non tamen efficienter concurrit ad talem cognitionem.

Respondeo: nego consequens et paritatem: ratio distinguendi est: quia cognitio se tantum habet ad actum amoris ut conditio, species autem impressa habet se ut principium quo respectu sensationis. Ratio hujus est, quia in actu amoris nulla formalitas reperitur, quae corresponderet cognitioni tanquam causae, bene vero in actu sensationis, ut paulo ante diximus. Consequenter species impressa sensibilis etc.

Quaeres primo: Quaenam sit causa specierum sensibilium?

Suppone primo: species sensibiles adduci de potentia subjecti: ratio est quia totum esse specierum est causatum ab objecto; sed non per creationem veram, sicquidem nullum agens creare potest: ergo, per veram eductionem de potentia subjecti.

Suppone secundo: praedictam speciem non habere causam formalem, siquidem ipsae sunt quaedam formae accidentales. Unde difficultas tantum est circa causam efficientem, siquidem causa materialis ipsarum est subjectum cui inhaerent, causa vero finalis est sensatio ab illis producta. Nunc ad quaesitum

Respondeo: species impressae sensibiles sensuum externorum tantum producuntur ab objectis, quae mediis illis percipiuntur tanquam a causis aequivocis. Ratio est, quia ideo colligimus quod calor efficienter proveniat ab igne vel ab alio calore, quia illo debite applicato ponitur calor, et eo ablato, calor desinit esse; sed objecto debite applicato potentiae sensitivae statim

ponitur species in potentia, et illo ablato statim desinit esse: ergo, hoc ideo est, quia species impressae sensibiles sensuum externorum efficienter proveniunt ab objecto. Quod autem proveniant ab eo tanquam a causa aequivoca, patet ex eo, quia tales species sunt diversae rationis ac ipsa objecta: adeoque, species impressae sensuum externorum etc.

Quaeres secundo: An tales species sensibiles dependeant in conservari ab objectis

Respondeo affirmative: quia statim, ac adest objectum non amplius sentiuntur, ergo signum est quod in conservari pendeant ab objecto. Hoc tamen intellige attente de potentia ordinata, quia de potentia Dei absoluta potest conservari species ablato etiam objecto, siquidem in genere causae efficientis quam Deus supplere potest, species ab objecto dependent.

Quaeres tertio: Utrum posito sensibili supra sensum possit fieri sensatio?

Respondeo: Si sensibile ponatur immediate supra sensum, nullatenus fit sensatio; unde necessario requiritur, quod inter sensum et objectum sensibile intercedat aliquod medium, vel internum, quod est pars ipsius sensientis conjuncta cum organo sensorio, vel externum, quod est corpus distinctum et ipsi sensienti contiguum. Ratio est, nam ut dictum est, potentiae sensitivae indigent speciebus impressis ut sua percipiant objecta; sed ex hoc colligitur esse necesse, quod aliquod medium intercedat inter potentiam sensitivam et ipsum objectum: ergo, etc.

Probatur minor: quia potentia sensitiva, si tali medio non indigeret sed objectum sibi immediatum percipere posset, omnino frustra poneretur talis species praedicta; hinc patet, quod neque oculus immediate percipiat suam pupillam, neque tactus primas qualitates sibi immediate propinquas, neque gustus proximos suae carnis sapores, neque alias, nisi harum species a saliva deferantur ad gustum. Ita quamvis requiratur luminis continuatio usque ad oculum, tamen lumen non videtur, quatenus est oculis immediatum, sed quatenus est in medio et objecto aliquantum distante. Similiter auditus non percipit sonum immediate aliquem intra se factum, sed factum in aliquibus cavitatibus auricolae penes ipsum sensum; et sic de aliis discurre.

Disputatio tertia: De sensibus in particulari

Quaestio prima: De sensu visus

Communis est medicorum consensus oculorum structuram conflari ex tribus humoribus, et quinque tunicis, et septem musculis. Primus humor residet in centro oculi qui figuram orbicularem habet, vocatur crystalinus seu glacialis, eo quod valde similis sit grandini seu crystallo, qui humor est aliquantulum durus habetque figuram quasi lenticulae. Hunc humorem circumdat quaedam tunica valde tenuis, quae ideo specularis et aranea communiter vocatur, quia eximia gaudet transparentia et subtilitate, ex qua tunica et praedicto humore chrystalino pupilla coalescit. Deinde talis humor illa tunica coopertus habet sibi adjunctum alium humorem, qui vocatur vitreus, in quo ita mersus est humor chrystalinus ut aliqua ejus pars superemineat ad modum quo globus immissus in aquam eminet illam, quem humorem circumdat secunda tunica, quae dicitur reticularis, eo quod ad modum retis sit contexta pluribus venis et arteriis. Post hanc alia quae vocatur uvea ob imitationem quam cum foliculo uvae habet; haec tunica non est diafana omnino, sed aliquo colore affecta, et ideo non circumdat ex omni parte pupillam, ne impediatur visio. Haec etiam tunica solet esse diversi coloris; unde habent oculi, quod sint nigri, flavi etc. Post hunc sequitur alius humor, qui aqueus seu albugineus vocatur, a quo humectatur pupilla, ne ab intrinseco exsiccata deficiat debitum organi temperamentum; quem humorem sequitur alia tunica, quae vocatur cornea, eo quod sit similis corni, estque tota splendida et diafana, quae totum oculum ambit. Postea, est ultima tunica, quae dicitur adnata seu adhaerens, quia totum oculum fovet et firmat et ipsum in propria sede continet affixum capiti. Praeterea, oculus est quasi pendens et ligatur septem musculis seu funiculis facile mobilibus, quibus oculus versus omnem partem movetur.

Praeter autem enumerata sunt etiam duo nervi, qui optici /in manuscripto: obdici!/ seu vigorii dicuntur; qui a cerebro in oculo ostendunt, ut spiritus animales sensationibus deservientes in oculos transvehant, et ut per eos in oculis species sensibiles sensui communi ministrentur. Praedicti nervi cum aliquantulum a cerebro distant unus versus partem dextram et alius versus sinistram, postea conjunguntur, et statim ob invicem rursus discedunt, et seorsim in oculo tendunt. Ex quo provenit, quod percusso et perturbato cerebro, oculi vehementer levantur; unde ebri aut omnino non vident, aut partes conspiciunt multiplicatas, aut existimant circumvolvi eas, eo quod nimio potius colore confusi et celeriter plures excitantur spiritus, quibus oculi offuscantur. Haec autem omnia dicta de oculo clare videbitis in hoc schemate

[C r t e ž o k a]

Ex his igitur omnibus eruitur quaestio quodnam ex praeenumeratis sit organum potentiae visivae? – ubi absque alia controversia ad dubium breviter

Respondeo potentiae visoriae organum seu subjectum, est ipsa oculi pupilla, quae ex humore chrystalino et tunica aranea coalescit. Est contra eos qui dicunt potentiam visivam esse in duobus nervis opticis (in ms: obdicis). Ostenditur autem de nervis opticis (in ms: obdicis), eo quod sint a natura destinati, ut per eos descendant spiritus animales et ascendunt species ad cerrebrum, sunt etiam concavi, et connaturales: ergo nequit visio fieri in illis; Nam ad visionem requiritur, quod species terminetur in aliqua parte, ultra quam non progrediatur: ergo, visio nequit etc. habet autem pupilla omnia requisita, est pars enim oculi, magis splendida, perspicua, et diafana, habetque a tergo alium humorem opacum et tunicam ad modum speculi; est etiam pupilla in centro collocata taliter, ut omnes partes oculi sint ordinati (sic!) a natura ad eam tuendam: ergo in pupilla tanquam in subjecto suo residet potentia visiva: adeoque pupilla erit subjectum potentiae etc.

Quaeres primo: Utrum visio fiat per intromissionem specierum diffusarum ab objecto per medium illuminatum et in oculis receptatum?

Respondeo affirmative – estque contra Platonem dicentem: fieri per extramissionem radiorum visualium. Ratio est, nam reliquae potentiae sensitivae operantur per species ab objecto per medium diffusas et in ipsis receptas, eo quod sint potentiae vitales sensitivae seu cognoscitivae, et actio vitalis debet esse immanens: ergo, visio cum sit actus vitalis, fit per intromissionem.

Quaeres secundo: Quid sit objectum visus?

Respondeo: esse colorem: colorem illuminatum, nihil enim quod coloratum et illuminatum non est. Unde definitur color, quod sit qualitas visu perceptibilis. Tam autem color realis quam apparens est objectum visus, cum etiam hic videatur ut apparet in irride; ex quo

Inferes:

Sub colore etiam comprehendi lucem a nobis, haec enim ex se est qualitas visibilis; deinde spiritum videre non posse oculus corporeus, quia neque est color neque lux, adeoque extra objectum adaequatum visus; nulla autem potentia formaliter extrahi potest extra suum objectum, haec autem extraheretur extra suum specificativum, consequenter extra suum esse; sicut ergo homo non potest esse, quin sit animal rationale, ita non potest esse potentia visiva, nisi sit cognoscitiva tantum coloris illuminati; adeoque color illuminatus est adaequatum objectum visus.

Quaeres tertio: Quomodo animalia quaedam ut catti, leones, bubones caeteraque similia in tenebris videant?

Respondeo: id fieri per abundantiam luminosorum spirituum, quae in corporibus catti temperanter generantur et ab oculis diffusi medium usque ad certam partem illustrant; et tales illuminosi spiritus videntur esse in omnibus oculis licet non aequaliter; nam ex vehementi commotione oculorum, ut dum quis vehementer tussitat, vel capite gravius impingit ex eorum oculis quasi scintillae emicant, quod autem fertur vulgariter, scilicet aliquos homines videre subterranea et alias res, etiamsi medium non sit illuminatum, est inter fabulas computandum, et forte tales homines vident aliqua tantum signa externa, ex quibus inferunt, quid sub terra lateat, aut vident haec daemonum sugestione. Ex his igitur omnibus dictis

Colliges:

Quod potentia visiva sic definiri poterit: est potentia vitalis materialis perceptiva coloris, lucis et luminis tantum. Per primas particulas convenit cum aliis potentiis sensitivis, per ultimas vero distinguitur ab illis, et per *li* tantum differt potentia visiva, a sensu communi qui percipit omnia sensuum externorum objecta ac per consequens etc.

Quaestio secunda: De sensu auditus et odoratus

Primum quod quaeritur de auditu est: quodnam illius sit sensorium seu organum? Pro quo

Observa: quod in aure praeter entitatem auricelarem destinatam a natura ut auditus a contrariis externis defendatur, et etiam praeter quandam strictam cavitatem habentem plures contractus, ut aër externus in illis contractus ad

finem talis strictae cavitatis pervenire poterit, datur quoque in extremitate cavitatis veluti quoddam timpanum constans ex quadam pellicola, quae vocatur miringa, et ex quadam substantia spirituosa, in praedicta pelicolla inclusa quae, licet immobilis sit, et cum caeteris partibus solidis continuata et tamen adeo subtilis et aërea, ut aëri comparetur imo aër animatus vocari soleat. Cuivis praeterea ex his timpanis est infixus quidam nervus, descendens ab inferiori parte cerebri, in qua residet sensus communis, per quem nervum descendunt animales spiritus de cerebro in auditum et ascendunt species ab hoc in sensum communem, aut de nervis opticis oculorum dicebamus; nunc Respondeo: potentia auditiva residet tanquam in sensorio in illa substantia aërea spirituosa, quae intra auriculam reperitur. Ita Aristoteles, libro secundo De anima, capite octavo, ubi dicit: quod talis substantia spirituosa est, quae sentit omnes differentias soni. Ex quo educitur quod potentia auditiva sic describi poterit: est potentia vitalis materialis receptiva soni tantum.

Objectum autem hujus sensus adaequatum est somnus, qui est qualitas sensibilis resultans ex forti percussione corporum sonantium. Ejus subjectum non solum est aër, sed etiam ignis et aqua. De objecto patet; de igne autem et aqua, experientia constat, cum enim quis violenter dividit flamma aut aquam, aut cum intra illam aliqua corpora solida se percutiunt, v. g. duo lapides collidantur, auditur sonus. Porro hic sonus non immutat physice potentiam auditivam sed tantum intentionaliter media specie sui impressa; adeoque etc.

Quaeres primo: Quid sit echo et cur a nativitate surdi sunt etiam muti?

Respondeo ad primum: Echo est sonus repercussus ad solida et concava planaque ac levia corpora, hinc quo plura talia corpora occurrerint, eo crebrius fit echo. A nativitate autem surdi ideo sunt muti, quia propter defectum auditus nullum idioma adiscere potuerunt.

Pro secunda parte nota: Nasum coalescere ex carne cartilagiosa et distingui duobus meatibus inter quos stat quaedam cartilago quasi paries interpositus. Deinde praedicti meatus ducuntur ex alia parte usque ad cerebrum et attingunt duas cellulas, quae sunt in anteriori parte cerebri, ex alia vero parte exeunt ad finem palati. Praeterea in summitate nasi prope concava oculorum est quoddam os spongiosum et foraminosum, in quo simul concluduntur viae talium foraminum ad cerebrum, ad palatum et nares. Juxta hoc os reperiuntur ex utroque latere duae carunculae similes extremitatibus mamillarum, quae carunculae mamilares dicuntur. Deinceps a cerebro usque

ad praedictas carunculas sunt duo nervi, per quos ad illas descendunt spiritus vitales, similiterque ascendunt ad sensum communem species intentionales odorum, quae ab olfactu percipiuntur. Hoc supposito

Quaeres secundo: Quodnam sit organum seu sensorium potentiae olfactivae?

Respondeo: esse praedictas carunculas mamillares. Ratio est, quia hae existunt juxta cerebrum et ab illo ducunt originem, quod ad olfactum requiritur. Praeterea cum sint partes spongiosae et ante respirationem compressae, et earum pori quasi aperti sunt valde apti ad hoc, ut per respirationem dilatentur, et pori earum aperiantur, ut sic pateat additus ad ingressum specierum odoris, sicque etc.

Quaeres tertio: Quodnam sit objectum olfactus?

Respondeo: esse odorem, qui non est aliqua substantia, sed accidens ad tertiam speciem qualitatis pertinens. Ratio primi est, nam odorem percipere potest olfactus et nullus alius sensus externus: ergo, hoc ideo est, quia odor est adaequatum ejus objectum. Ratio secundi est, nam res odoriferae solent perseverare integrae in suo esse substantiali et absque aliqua sensibili mutatione seu diminutione, licet totum odorem quem habent deperdant: ergo, talis odor non est substantia sed accidens. Quod autem ad tertiam speciem qualitatis pertineat, patet, quia cum odor sit passio sensibilis nequit pertinere ad primam vel secundam speciem, quae insensibiles sunt, nec ad quartam, cum haec sit sensibile commune: ergo, ad tertiam. Ex his igitur dictis describi potest potentia odorativa: est potentia vitalis materialis receptiva odoris tantum, adeoque etc.

Quaestio tertia: De sensu gustus et tactus

Nota: quod circum latera oris sint dispositi dentes gingivis carnis stabiliti quorum anteriores sunt magis acuti ad scindendum cibus, posteriores vero sunt magis lati, ad ipsum cibum conterendum, unde etiam molares dicuntur. Praeterea cujusvis animalis lingua est disposita modo idoneo, ut propriam vocem efformare et emittere possit, quae lingua penes radicem nititur valida ossa et inferiori sui parte alligatur faucibus et quasi vinculo cohibetur ne laxetur nimis. Tota lingua quadam tunica circumdatur, quae tali ori est communis; constat etiam novem musculis inservientibus motui illius, et ad efformandam vocem, et ad conjelandum cibum. Deinde in lingua est

quidam nervus molior caeteris peculiariter deputatus ad gustum. Ad radices tandem linguae sunt duae glandulae carne et earum munus est ex humoribus salivam ad humectationem linguae gignere, sine qua nulla delectatio percipi potest. Dictum organum seu sensorium gustus inest illi nervo molliori, qui licet per totam linguam dilatatur, ut sapor a tota lingua percipiatur, virtutem tamen suam efficaciter exercet in cuspide linguae, ut experientia patet. Caro vero linguae, utpote naturae aqueae et humidae, est aptior ad rationem medii interni excipientis saporis sive species impressas eorum, quam ad ipsum elliciendum gustandi actum.

Objectum gustus est sapor; hic enim non est perceptibilis ab alio sensu externo, nisi a gustu, ex quo sic gustum describes: est potentia vitalis materialis perceptiva saporis tantum. Pervenit autem sapor secundum suum esse reale usque ad carnem linguae, qua carne operitur ille nervus, qui est organum gustus et inde sapor emittit species intentionales usque ad ipsum organum. Et sic construitur organum gustus.

Circa structuram sensus tactus nihil peculiare occurrit dicendum, eo quod non sit affixus alicui parti determinati corporis, sed dispersus per totum id seu per omnia membra exceptis ossibus, quae communiter omni sensu carere dicuntur.

Notandum tamen est, quod ad structuram totius corporis praeter carnem (sub qua intelligimus cutem, membranam et alia hujusmodi) concurrat magna copia nervorum, quibus tota corporis texitur compago, qui nervi a cerebro originem trahunt, et deserviunt vehendi spiritibus animalibus ad totum corpus, ut sua munera exercere possint. Unde negari non potest in quovis corporis membro esse vim tactivam, eo quod in quovis sit vis sensiendi. Vertitur tamen dubium: quodnam sit sensorium tactus?

Respondeo: Proprium organum tactus sunt praedicti nervi, cutis autem et caro sunt medium intrinsecum per quod immittuntur species ab objecto tangibili in organum tactus. Ita Aristoteles, libro secundo De anima, dicens: quare sine dubio ipsa caro medium est in tactu: adeoque proprium etc.

Quaeres quarto: Quodnam sit objectum potentiae tactivae?

Respondeo: esse qualitates tangibiles, et hae sunt quatuor primae qualitates et etiam aliquae secundae, ut durum, mole, grave, leve etc; ex quo sic describis illum: est potentia vitalis materialis perceptiva qualitatis tangibilis tantum; unde objectum potentiae hujus non est substantia sed accidens pertinens ad praedicamentum qualitatis. Ex quo deduces sensus externos non

esse semper perfectiores in homine quam in brutis. Ita Philosophus, secundo De anima, capite nono; patet etiam ex illo communi et vero poetarum carmine:

Nos aper auditu linx visu, simia gustu
Vultur odoratu, praecedit aranea tactu.

Quaestio quarta: De sensu interno seu communi

Supponit haec quaestio dare in sensitivis sensum internum seu sensum communem seu aliquam potentiam sensitivam internam distinctam ab externis – sic tenent cum Aristotele et Scoto communiter philosophi omnes. Qui sensus internus describi potest sic, quod sit: facultas quaedam interior ad quam tqnquam ad centrum ab omnibus sensibus externis confluunt species objectorum sensibilium. Pro cujus intelligentia

Nota: hunc sensum internum penes diversas operationes seu munera quae exercet, diversis nominibus appellari; dicitur enim ‘sensus communis’, quatenus recipit species intentionales omnium objectorum quae a sensibus externis percipiuntur, et per tales species illa objecta sentit. Vocatur ‘phantasia’ quatenus praedictas species praeservat et per ipsas sensuum externorum objecta percipit etiam vagantibus sensibus externis. Vocatur ‘imaginativa’ quatenus ex objectis componit aliquod tertium, ut ex auro et monte imaginatur montem aureum, et per hoc distinguitur a phantasia, quae tantum circa objecta simplicia occupatur. Dicitur ‘aestimativa’, quatenus simul cum objecto sensuali percipit aliquas eorum affectiones a sensibus externis non sensatas, ut dum v. g. ovis fugit lupum, non quia istius talis figurae aut coloris est, sed quia apprehendit sibi noxium. Dicitur tandem ‘memoria sensitiva’, quatenus utitur speciebus in ipso sensu communi conservatis ad cognoscenda objecta, quae aliquando fuerunt cognita seu sensata.

Quaeres primo: An praeter enumerata munera distincta admittendi sint plures sensus interni realiter distincti?

Respondeo negative: Sensus enim internus est unus realiter, qui diversis gaudet nominibus propter praedicta munera quae exercet – ita Mastrius, Pontius et scotistae communiter. Ratio est, nam potentiae non specificantur aut distinguuntur nisi per actus adaequatos, sed omnes actus qui sunt sensus interni exercent quodcunque munus ex supradictis, sunt actus inadaequati: ergo, etc. Probatur minor: illi actus sunt inadaequati quorum objecta forma-

lia conveniunt in aliqua ratione formali objectiva respectu illius potentiae cujus sunt actus, quod patet in visione albi et nigri, qui sunt actus inadaequati respectu potentiae visivae; sed omnia objecta praedictorum actuum sensus communis conveniunt in ratione communi sensibilis (sumpto *li* 'communi' pro eo quod ab omnibus sensibus externis singilatim percipi potest) quae est ratio formalis per quam sensus internus distinguitur a sensibus externis: quod tales actus sunt inadaequati et consequenter non multiplicant sensum internum; tum quia potentia intellectiva est in se una, et tamen est principium diversarum operationum, scilicet apprehensionis, judicii etc; idem de voluntate: ergo, a paritate de sensu interno. Sed

Dices:

Saepe in eodem animali laeditur potentia una sensitiva alia manente illaesa; sic aliquando memoria deterior redditur, imo etiam penitus deperditur absque aliquo effectu in sensu communi: ergo, memoria sensitiva separatur, et consequenter distinguitur a sensu communi.

Respondeo: concedo antecedens, nego consequens: quod enim memoria deterior redditur, provenit ex eo quod aliquae dispositiones, quae necessariae sunt ad actus memoriae exercendos, deperduntur, non autem deperduntur dispositiones ad actus sensus communis exercendos, et sic tantum ab extrinseco non autem ab intrinseco imutant ipsam entitatem, ac per consequens praeter enumerata munera distincta etc.

Quaeres secundo: Quodnam sit organum sensus interni?

Respondeo: esse cerebrum. Ratio est ipsa experientia ex qua constat quod laeso capite minus habiles simus ad elliciendos actus sensus externi. Constat etiam, quod qui vehementer speculantur potius capite quam corde aut alia parte dolere soleant: ergo, hoc ideo est, quia tales operationes producuntur in capite. Confirmatur: nam ex anatomia constat ex singulis internis tendunt in cerebrum aliqui nervi, qui dicuntur sensorii, per quos species impressae vehuntur; sed praedicti nervi non ducuntur ad cor, sed in cerebro sistunt: ergo, ideo est, quia tales species deserviunt potentiae internae in cerebro existenti; consequenter, etc.

Quaeres tertio: Quid sit appetitus sensitivus?

Non quaeritur de appetitu innato, qui non est nisi quaedam naturalis inclinatio seu propensio rei in suam perfectionem conveniens tam animatis

quam inanimatis, sed quaerimus de appetitu ellicito, scilicet illa potentia sensitiva, a qua animata prosequuntur bonum sensibile eis propositum per sensitivam cognitionem et fugiunt ejusmodi malum similiter illis prositum, quem appetitum dari experimur: nam tam nos quam bruta quadam vi interna sensitiva prosequimur bonum sensibile et fugimus malum sensibile.

Hic appetitus sensibilis definitur: quod sit vitalis facultas affectu seu inclinatione affectiva tendens in objectum cognitione sensitiva apprehensum. 'Vitalis facultas', est loco generis; 'affectu seu inclinatione etc', distinguitur ab aliis potentiis sensitivis, quae absque affectu in sua objecta tendunt. Per ultima verba secernitur ab appetitu rationali, scilicet voluntate quae tendit in objectum apprehensum cognitione intellectiva.

Dividitur appetitus sensitivus in irascibilem et concupiscibilem. Dicitur enim 'concupiscibilis', quatenus prosequitur delectabilia per sensum apprehensa; quatenus autem respicit bonum laboriosum et difficile tenditque ad repellendas difficultates quae objiciuntur, ut bonum apprehensum assequatur, dicitur 'irascibilis'. Quae tamen distincio illius appetitus non est realis, sed tantum propter diversa munera, sicut diximus de sensu interno.

Objectum adaequatum et totale appetitus sensitivi prout importat potentias tam concupiscibilem quam irascibilem est bonum delectabile et conveniens, ac malum noxium et inconveniens. Ratio est, quia appetitus sensitivus in utrumque tendere potest; sicut autem amor circa bonum consequendum et futurum vocatur desiderium et circa bonum jam consecutum dicitur complacentia seu gaudium; circa malum imminens dicitur timor, et circa malum praesens vel premens dicitur tristitia. Organum appetitus sensitivi est cerebrum; nam appetitus sensitivus movetur sensatione sensus communis; sed sensatio sensus communis residet in cerebro: ergo, et ipse appetitus etc.

Colliges:

Appetitum sensitivum nullatenus esse liberum; sed est adeo vehemens ostensio delectabilis objecti, ut non sinat sensum averti ab illa per rationem; et sicut quando equus indomitus non oboedit sessori, ita appetitus sensitivus non oboedit rationi. Unde dixit Paulus ad Romanos, 7:

Video aliam legem in membris meis repugnantem legi matris meae. Consequenter…

Liber tertius: De anima

Disputatio prima: De anima intellectuali seu rationali

Ex his dictis satis constare potest, quomodo anima rationalis a suis potentiis distinguatur et quomodo ipsae inter se. Unde in praesenti de pluribus difficultatibus, quae circa ipsas animae rationalis potentias exagitari solent; a nobis tamen restat examinandum quidquid de ipsa fuerit; et quia ordine naturae, tam in essendo quam in operando, praecedit intellectus voluntatem, ideo prius de hoc quam de voluntate sermo erit; ideoque antequam de ipsa agere incipiam, prius de intellectu instituenda erit

Quaestio prima: De intellectu agente et possibili

Omnes philosophi cum Doctore Subtili tenent dari intellectum agentem. Et ratio est, quia anima rationalis non est actu semper informata speciebus objectorum, sed quandoque actu est quandoque in potentia: ergo, praeter illam entitatem per quam tantum est in potentia quatenus recipere potest species intelligibiles objectorum concedenda est aliqua entitas seu aliquod munus per quod sit in actu; sed hujusmodi est intellectus agens, a quo producuntur species intelligibiles in ipso intellectu, ut possibili – ut patebit ex dicendis: ergo, etc. Et hinc non erit difficile cognoscere quid sit intellectus agens et quid intellectus possibilis seu passibilis. Est autem intellectus agens quaedam facultas effectiva specierum intentionalium objectorum existentium in phantasmate; intellectus vero possibilis est quaedam facultas animae, mediante qua potest cognoscere objectum per spiritualem cognitionem, ad cujus productionem concurrunt species intelligibiles, quae producuntur per intellectum agentem. His enim speciebus fecundatur intellectus possibilis constituiturque in actu primo proximo potens ellicere cognitionem. Sed

Dices:

Si intellectus agens produceret species intelligibiles in intellectu possibili, esset eo nobilior; nam omne agens est nobilius patiente; sed hoc dici non potest: ergo, non producit etc. Consequens: angelus licet sit spiritualis substantia tamen non polet intellectu agente: ergo, nec anima rationalis.

Respondeo: concedo libenter majorem: considerato intellectu possibili quatenus praecise possibilis est et receptivus specierum intelligibilium, quae ab intellectu agente producuntur; si tamen consideretur intellectus possibilis quatenus cum specie intentionali elliciunt intelectionem, longe praestantior

est quam intellectus agens. Dubitari enim nequit actionem ellicitivam intellectionis esse perfectiorem actione tantum productiva speciei intelligibilis; unde semper absolute intellectus possibilis dicendus est perfectior intellectu agente. Ad consequens: nego absolute antecedens: oppositum enim expresse docet Scotus in Secundo et Tertio, quaestione undecima, et cum eo scotistae: possunt enim angeli, si non haberent species impressas omnium rerum, illas sibi comparare beneficio intellectus agentis, de quo theologi.

Dico primo:

Munus intellectus ut agentis est illuminare phantasmata et cum illis simul producere speciem intelligibilem, quod quidem non est duplex munus sed unicum, est enim idem illuminare phantasmata et producere speciem intelligibilem.

Probatur: Aristoteles, tertio, De anima, docet quod intellectus agens se habeat ad phantasmata sicut lumen ad colores; sed lumen ad colores totaliter se habet, ut illos illuminet, sicque possit emittere species visibiles, si enim colores forent in tenebris non possent emittere species visibiles: consequenter, lumen facit illos visibiles proxime: ergo, etiam intellectus agens sic illuminabit phantasmata, quatenus scilicet facit quod objecta, quae tantum intelligibia erant remote, fiant proxime intelligibilia; sed hoc facit producendo speciem intelligibilem objectorum, quae relucent in phantasia: ergo, illuminatio phantasmalis et productio speciei intelligibilis est idem omnino actus.

Probatur subsumpta minor: quia ut a(g)it Scotus, quaestione quinta Quodlibet. aliud, quando necessarium est concurrere plures causas ad agendum, una earum non est in potentia proxima ad agendum, nisi alia concurrat; sed phantasma nequit producere speciem intelligibilem, nisi concurrente actione intellectus agentis: ergo, per hunc concursum constituitur phantasma in potentia proxima ad producendam speciem intelligibilem; sed hoc est illuminari phantasmata ab intellectu agente: ergo, etc.

Ex quo deduces cum Scoto, in Primo, distinctione tertia, quaestione sexta: intellectum agentem per talem illustrationem phantasmatis nihil causare in illo, sed solum in intellectu possibili, in quo cum concursu phantasmatis imprimi speciem intelligibilem; hoc tamen non obstante intellectus agens dicitur illuminare phantasmata et non intellectum possibilem illum, quia scilicet adjuvat phantasmata ut emittant species intelligibiles in intellectum possibilem, et quia per actus intellectus agentis depuratur phantasma a conditionibus materialibus seu a materialitate, et ad hoc munus, scilicet illu-

strationis phantasmatis, reducuntur alia omnia, quae solent intellectui agenti attribui; nam hoc ipso, quod producatur species de phantasmate intelligibiliter repraesentans objectum, quod erat in phantasmate sensibiliter, dicuntur phantasmata depurata et illustrata atque translata de ordine sensibilium ad ordinem intelligibilium, et de ordine corporalium ad ordinem spiritualium. Unde talis abstractio a materia depuratio et translatio dicitur etc.

Objicies primo:

Phantasma etiam concurrit cum intellectu agente ad productionem intelligibilis speciei: ergo, si illustratio phantasmatis ab intellectu agente tantum consistit in concursu particulari ad productionem speciei intelligibilis, non erit ratio, cur phantasma illustretur potius ab intellectu quam intellectus agens a phantasmate.

Respondeo: nego consequens: ratio autem ob quam potius intellectus dicitur illustrare phantasmata, non vero econtra, est, quia ille magis principaliter concurrit et ellevat suo concursu phantasmata ad productionem speciei intelligibilis non autem econtra, quia intellectus agens, utpote spiritualis, non indiget ellevatione, sed est proportionatus speciei intelligibili, quae pariter est spiritualis, phantasma autem utpote materialis indiget tali ellevatione.

Objicies secundo:

Res sensibiles et materiales ut tales intelleguntur et terminant actum cognitionis spiritualis, ut patet experientia: ergo, nullo modo est necessaria talis translatio de ordine materialium ad ordinem spiritualium.

Respondeo: intellectum agentem non abstrahere nec denudare res a materia, quatenus se habet in ratione objecti terminativi, sed quatenus se habet in ratione principii effectivi respectu cognitionis abstractivae, quia talis cognitio a specie generatur, non autem ab objecto. Et quia species intelligibilis in se est prorsus immaterialis et spiritualis, ideo res per talem speciem intelligibilem repraesentata dicitur a materia abstracta.

Dico secundo:

Intellectus possibilis seu passibilis tria sunt munera, scilicet recipere species intelligibiles productas ab intellectu agente et phantasmate, deinde producere intellectionem, et tandem media intellectione operari circa objectum, illud formaliter intelligendo.

Explicatur conclusio: Statim enim ac intellectus agens speciem intelligibilem producit illam recipit intellectus passibilis, deinde simul cum tali

specie in se recepta est proxime potens producere intellectionem, et haec duo munera intellectus possibilis seu passibilis dicuntur. Deinde tali intellectione ab illo producta et in ipso recepta operatur circa objectum illudque formaliter intelligit, ex hoc vocatur intellectus operativus. Duo priora munera imperfectionem involvunt, non autem tertium, unde etiam hoc in Deo reperitur, non autem illa. Ex his patet, distinctio intellectus et aliarum potentiarum cognoscitivarum necnon et appetitus tam naturalis quam sensibilis seu sensitivi procedentes a potentiis vegetativis, hae enim tantum sunt productivae non vero operativae; illa autem utrumque munus sortiuntur.

Deinde observa, quod intellectus absolute et simpliciter stet pro intellectu possibili, non agente; cujus ratio est, quia intellectus simpliciter est virtus spiritualis cognoscitiva, sed intellectus agens qua talis non est virtus formaliter cognoscitiva, ut ex dictis patet: ergo, etc.

Colliges:

Productionem intellectionis non esse munus intellectus ut agentis. Ratio est, nam intellectus agens non dicitur talis ab agendo intellectionem, sed ab agendo species intelligibiles; sic enim quod intellectus producat intellectionem, diceretur agens, pari ratione quaevis potentia productiva suae operationis, diceretur agens, propter quod daretur voluntas agens, sensus agens, quod est contra Aristotelem, qui rationem potentiae agentis soli intellectui concedit; ac per consequens etc.

Quaeres primo: Quomodo phantasma concurrat cum intellectu agente ad productionem speciei intelligibilis?

Haec quaestio non procedit de speciebus rerum spiritualium, ad has enim causandas nequit concurrere phantasma; sic quidem res spirituales non sunt sensibiles, deinde ut melius modus quo intellectio fiat cognoscatur, adverte, quod objectum sensibile v. g. visibile, prius imittat species sui in potentiam visivam, deinde fit visio, a qua causatur alia species et imittitur in sensum internum, a quo simul cum illa specie ellicitur interna sensatio. Praeterea illa species impressa sensui interno est quid materiale vocaturque phantasma, et cum intellectus sit potentia spiritualis, nequit in se recipere talem speciem materialem, ideo assignatur intellectus agens productivus speciei impressae intelligibilis et spiritualis, quae qualitas est forma proportionata intellectui possibili, ut in ipso recipiatur, a quo cum illa specie intelligibili producitur species expressa seu intellectio media ipsa operatur circa objectum illud intelligendo et sentiendo. Hoc notato

Respondeo primo: Intellectus agens non est causa totalis speciei impressae intelligibilis virtualiter repraesentantis objectum sensibilem, sed ad totalis talis speciei causationem indiget concursu phantasmatis. Ratio est, quia causa naturalis, si est totalis et bene disposita, semper actu agit; sed si intellectus agens esset causa totalis speciei intelligibilis, esset causa naturaliter totalis et bene disposita: ergo, semper talem speciem produceret; sed hoc non: ergo, intellectus agens non est etc.

Respondeo secundo: phantasma seu species sensibilis residens in phantasia concurrit cum intellectu agente efficienter partialiter ad productionem speciei intelligibilis. Ratio est, quia species intelligibilis habet duo praedicata, scilicet esse objecti repraesentativam et esse spiritualem; sed haec praedicata nequeunt a solo intellectu provenire; nam esse repraesentativum objecti nequit provenire a potentia, quae juxta Aristotelem est tanquam tabula rasa, in qua nihil depictum est: ergo, datur aliud conprincipium concurrens simul cum intellectu agente ad efficientiam talis speciei; sed nullum aptius est assignabile quam phantasma: ergo, etc.

Quaeres secundo: An detur memoria intellectiva?

Respondeo affirmative: patet hoc, tum ex Scriptura, nam Luca, 14: 'Dixit Abraham diviti quando petebat ab ipso guttam aquae dicens: Pater Abraham, mitte Lazarum ut intingat extremum digiti etc. Respondit: Fili, recordare quia recepisti bona in vita tua'. Sed talis recordatio non poterat esse per memoriam sensitivam; anima enim separata, qualis fuit illius divitis, non intelligit nec recordatur per sensum, quia tunc eo omnino caret: ergo, talis recordatio fuit per memoriam intellectivam: ergo, datur memoria intellectiva; tum etiam ratione, quia intellectus potest recordari intellectionum et volitionum: nam gaudemus de volitionibus bonis praeteritis et paenitentiam agimus de malis; sed hoc non fit per memoriam sensitivam: nam nullum spirituale, cujusmodi sunt illi actus, cadit sub sensum: ergo, datur memoria intellectiva. Observandum tamen cum communi, quod praefata memoria nullatenus distinguatur ex natura rei ab intellectu, sed idem intellectus secundum diversa munera jam dicitur intellectus jam memoria intellectiva, sicque distinctio solum rationis ratiocinatae, et per ordinem ad extrinseca connotata intercedit inter intellectum et memoriam ejus. Consequenter, datur memoria intellectiva, etc.

Quaeres tertio: An intellectus agens distinguatur ab intellectu possibili?

Thomistae distinguunt illum realiter: verum, quia supra ostendimus potentias animae non distingui inter se realiter, ideo cum illis amplius no-

bis non superest lis. Aliqui scotistae distinguunt illum formaliter ex natura rei; verum, probablius puto distinctionem hanc inter intellectum agentem et possibilem potius tantum rationis ratiocinatae dicendam esse, desumptam ex numerica diversitate non autem ex realitate actuali et multiplicitate. Videtur enim talis sufficere distinctio, nam idem intellectus per eandem virtutem virtualiter multiplicem (ut sol) sufficit ad omnia illa diversa munera obeunda; sicut sufficit ad aprehendendum, judicandum et distinguendum, entitatum enim pluralitas quantum fieri potest est omnino vitanda: adeoque, solum distinguitur distinctione etc.

Quaestio secunda: Quodnam sit adaequatum objectum nostri intellectus?

Nota primo: quod objectum adaequatum nostri intellectus ex natura potentiae sit duplex: unum scilicet secundum naturalem attingentiam et aliud secundum naturalem inclinationem. Objectum adaequatum in primo sensu est illud cujus cognitionem propriis viribus potest intellectus assequi cum solo Dei generali concursu et aliarum naturalium causarum; in secundo vero sensu est illud cujus cognitionis est capax intellectus ex natura sua, nequit tamen propriis viribus talem capacitatem reducere ad actum. Rursus objectum naturalis attingentiae potest etiam esse duplex, scilicet motivum et determinativum. Primum est illud quod movet potentiam ad actum immittendo in illam speciem sui impressam, vel simul concurrendo cum potentia in genere causae efficientis ut elliciat actum. Secundum est id, quod dumtaxat terminat actum ellicitum a potentia, nullatenus tamen illum causat: adeoque, etc.

Nota secundo: quod objectum bifarie posset dici adaequatum, videlicet vel propter continentiam omnium quae potentia possunt attingi, ut est essentia divina, quae est objectum adaequatum intellectus divini, quia continet in se omnia cognoscibilia, vel formaliter, vel virtualiter, vel denique eminenter etc; vel dicitur adaequatum praedicative, ita ut tale objectum praedicetur vel identice vel formaliter de omni illo, quod est per se cognoscibile a potentia. De objecto adaequato in secundo sensu difficultas hujus quaestionis est. Deinde potest haec quaestio agitari de intellectu nostro, tum pro hoc statu, qui dicitur status conjunctionis cum corpore, cum quo vires habet intellectus aliquo modo aligatas sensibus, tum ex natura potentiae, prout scilicet a sensibus praescindit ac veluti a quocunque impedimento solutus consideratur. Alia quae in prooemialibus Logicae circa rationem objecti dicta sunt, hic recolere omnino est necesse.

Dico primo:

Objectum adaequatum intellectus nostri ex natura potentiae secundum naturalem inclinationem est ens reale – praedicative sumptum in tota sua latitudine, prout videlicet est commune Deo et creaturis. Sic docet Scotus, in Quarto, distinctione 49, quaestione octava – estque communis scotistarum.

Probatur: Intellectus noster ex natura potentiae non solum est capax cognoscendi abstractive infinitum ens, sed etiam intellective tanquam perfectiones sibi convenientes maxime, atqui dubitari non potest, quod possit sic cognoscere quodlibet ens creatum et infinitum: ergo, ens reale in tota sua latitudine est objectum etc. Major est de fide, ut in theologia videbitur. Si enim intellectus noster non esset capax cognoscendi Deum intuitive, non posset ellevari ad videndum Deum; siquidem nulla potentia potest ellevari ad cognoscendum id, quod est extra spheram sui objecti adaequati. Minor vero procedit a minori ad majus. Consequenter, objectum adaequatum etc.

Objicies primo:

Ens reale in tota sua latitudine est objectum intellectus divini ejusque infinitate adaequatur: ergo, nequit esse nostri intellectus objectum adaequatum, utpote finiti.

Respondeo: concedo antecedens, nego consequens: est enim ens reale in tota sua latitudine objectum adaequatum, tam intellectus divini quam creati, quoad capacitatem, *esto* non sit nostri intellectus tam extensive quam intensive. Intellectus igitur divinus excedit intellectum nostrum in hoc, quod modo infinito et perfecto ac ex natura sua attingit omnia objecta, omnem cognoscibilitatem, etiam intensivam comprehendit. Proinde hoc argumentum sicut et alia similia, tantum probat, quod ens in tota sua latitudine non sit objectum naturalis attingentiae, non vero probat, quod non sit objectum secundum naturalem inclinationem et capacitatem intellectus nostri. Consequenter, etc.

Objicies secundo:

Sequeretur ex conclusione quod distincta et quidditativa Dei cognitio, tam intuitiva quam abstractiva, esset naturaliter debita nostro intellectui, etiamsi non sit actualiter ab eo attingibilis, sicut creatio animae rationalis est naturaliter debita materiae, ultimo per formam corporeitatis dispositae ad recipiendam illam, quia scilicet in illa materia est naturalis capacitas recipiendi talem animam; sed sequela nequit admitti: ergo, nec antecedens.

Respondeo: nego sequelam: quia creaturae non constituunt in Deo, ut authore, naturale debitum ex eo praecise, quod habeant naturalem inclina-

tionem ad aliquas perfectiones, sed ultra hoc requiritur, quod possit propriis viribus attingere ultimam aliquam dispositionem talis perfectionis. Et hoc confirmat exemplum ab adversariis allatum: infusio enim animae rationalis est naturaliter debita corpori organisato, eo quod agens naturale propriis viribus, et homo generali Dei concursu adjutus, attingat ultimam dispositionem in fusionis talis animae.

Dico secundo:

Objectum adaequatum naturalis attingentiae nostri intellectus est tantum ens limitatum et finitum.

Probatur: illud est objectum adaequatum naturalis attingentiae nostri intellectus per quod, quodvis sub ipso contemptum, potest ab intellectu distincte et quidditative attingi, sed noster intellectus sic cognoscere et attingere potest ens finitum et limitatum: ergo, objectum, etc. Major est manifesta, quia illud est objectum adaequatum potentiae secundum ejus naturalem attingentiam, quod ipsa potest percipere, secundum omnes rationes illas objectivas, usque ad ultimam ejus formalitatem, et hoc absque aliqua potentiae ellevatione ei naturaliter indebita; ob hanc rationem, licet Deus a nobis in via cognoscatur, sub aliquo conceptu communi cum creaturis, aut sub aliquo conceptu proprio ex communibus, quuia tamen non attingitur sub conceptu proprio ex propriis, et quatenus est talis numero essentia; ideo non est objectum naturalis attingentiae nostri intellectus. Et quamvis beati in patria ipsum facie ad faciem contemplentur, et conceptu intuitivo essentiam divinam videant, hoc tamen non praestant propriis viribus, sed naturali auxilio et lumine gloriae adjuti. Probatur tamen minor principalis argumenti: nam quodvis ens finitum et limitatum, sive absolutum sive respectivum, est proportionatum nostro intellectui, siquidem nec excedit illum nec ab illo exceditur: ergo, noster intellectus per naturalem attingentiam potest cognoscere quodlibet ens finitum et limitatum. Hic

Adverte: quod *esto* pro hoc statu alligationis sensibus intellectus noster difficulter aut vix aliqua entia praecipue spiritualia percipere possit, tamen saltem anima et intellectus separatus a sensibus absque aliqua ellevatione sibi naturaliter indebita potest propriis viribus quaelibet entia finita attingere.

Colliges primo:

Objectum adaequatum motivum nostri intellectus pro hoc statu esse quidditatem rei proprie et formaliter sensibilem. Ratio est, quia ut fert prologium commune: nihil est in intellectu quod prius non fuit in sensu; sed

sensus nequit moveri, nisi ab objecto proprie et formaliter sensibili, ut jam dictum est: ergo, objectum adaequatum motivum intellectus nostri etc.

Adverte tamen, quod objectum motivum intellectus nostri non sit ens pure et formaliter sensibile praesens in se ipso, sed in sua specie seu in repraesentativo sui ipsius. Et ratio est, quia insensibilia non sunt in se actu intelligibia, sed tantum in potentia seu per speciem et notitiam abstractivam; atqui quod non est actu intelligibile, non potest per se manere immediate in intellectu, sicut quod non est actu visibile, non potest per se ipsum immediate movere visum: ergo, sensibile per se et in se non movet intellectum sed tantum in sua specie.

Colliges secundo:

Objectum adaequatum terminativum nostri intellectus pro hoc statu est quid universalius seu latius ente sensibili. Ratio est, quia intellectus noster pro hoc statu intelligit entia rationis per intentiones logicales, ut genus, species etc illaque non motive sed terminative tantum intelligit actu reflexivo, ita quod objectum motivum antecedat saltem prioritate naturae praedictum actum intelligendi, ut sunt entia rationis; sed hujusmodi entia nullo modo sunt sensibilia: ergo, etc. Deinde intellectus pro hoc statu attingit rationes transcendentales et praedicamentales, quae non sunt per se sensibiles: ergo, etc.

Quaeres primo: Quodnam sit primum cognitum nostri intellectus pro hoc statu?

Sensus quaesiti est: quidnam intellectus primo cognoscat v. g. in Petro, an scilicet eum primo cognoscat quatenus est ens, vel quatenus est substantia, vel homo, vel Petrus seu individuum? Adverte autem: aliam in proposito dici cognitionem distinctam rei, dum scilicet cognoscimus rem et ejus partes omnes ex quibus componitur; aliam confusam, qua cognoscitur totum, non cognitis partibus ejusdem expresse id est essentialibus.

Respondeo ad quaesitum: Primum cognitum in cognitione confusa est singulare materiale sensibile speciei specialissime; primum vero cognitum cognitionis distinctae pro nunc est magis universale. Ratio primi est, quia species quae intellectui imprimitur est species singularis rei: ergo, quod prius cognoscitur est singulare. Deinde plebeius aliquis, qui nunquam vidit, nisi unum solum solem, nunquam format conceptum solis in communi, imo forte putat plures soles existere non posse: ergo, cognoscit ille solem

singularem. Quod autem illud cognitum sit materiale sensibile, patet, quia cognitio nostra ortum ducit a sensibus. Ubi

Observa: quod dum singulare nateriale dicitur primo ab intellectu cognitum, id non debet intelligi de individuo sensibili accidentis ut sic, sed prout conflatur ex substantia materiali et accidente; nam dum nobis v. g. Petrus occurrit, quem nunquam antea vidimus, non apprehendimus in illo solum individuum accidentis, v. g. talem figuram, colorem etc, sed corpus ita figuratum, et hunc hominem talibus accidentalibus praeditum. Ratio secundae partis est, quia cognitio distincta rei habetur, dum cognoscimus partes ex quibus componitur; sed res minus universalis componitur ex magis universalibus: ergo cognitio distincta rei habebitur cognoscendo magis universale v. g. ut cognoscam hominem distincte, debeo cognoscere animal et rationale, et ut cognoscam distincte illud animal, debeo cognoscere vivens sensitivum, et ut cognoscam vivens, debeo cognoscere corpus animatum, et sic usque ad ens, quod quia nullum habet componens se, sed est simplex, ideo primum cognitum cognitione distincta erit maxime ens universale.

Quaeres secundo: Utrum singulare qua tale a nostro cognoscatur intellectu?

Respondeo: bifarie et singlulare cognosco. Primo per alienam speciem cognoscendo nempe singularitatem per species accidentium sensibilium et proprietatum individualium formae, figurae etc. Secundo per speciem propriam ipsius singularitatis. Ratio primi est, quia intellectus separatus potest cognoscere singulare qua tale, non solum per speciem propriam, sed etiam intuitive, cum sit potens cognoscere omne quod est realiter ens; sed singularitas est realiter ens: ergo, illam cognoscere potest. Major patet: nam quod est realiter ens, includitur sub adaequato intellectus objecto potestque immediate illum movere ad sui cognitionem. Ratio secundi est: nam intellectus pro hoc statu nequit cognoscere singulare qua tale, sed cognoscit illud tantum per speciem alienam; ratio est, quia nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu; sed singularitas in sensu nequit esse per propriam speciem: ergo, nec in intellectu, ac per consequens etc. Minor patet: nam alias sensus distingueret unum singulare ab alio seclusis acciedentalibus, quod tamen est falsum. Cognoscit ergo intellectus singulare de facto per species accidentium sensibilium et proprietatum individualium etc. Ratio est, quia nunquam experimur nos pro hoc statu cognoscere Deum aut angelum absolute, et ut sunt in se, sed semper talia entia cognoscimus analogice seu per similitudinem rerum sensibilium per quarum species illa cognoscimus. Un-

de nec ipsas substantias materiales per se et directe pro hoc statu cognoscere valemus; adeoque etc.

Quaestio tertia: Quid formaliter et entitative sit intellectio nostra?

Nota primo:

Intellectionem tam juxta philosophos quam theologos esse illam formam media qua intellectus actu et formaliter sit intelligens et denominatur. Inter omnes tamen magnum est dissidium in assignando quid entitative sit talis intellectio et ad quod pertinet praedicatum? Pro quo

Observa: quod duplex detur actus intellectus; unus scilicet productivus et alter operativus. Primus est ille quo intellectus producit intellectionem seu verbum mentis, qui actus vocatur dictio seu actus dicendi. Actus operativus est ipsa actualis intellectio, qua intellectus formaliter intelligit objectum et ultimate perficitur in esse vitali intellectualiter operativo; hoc idem modo convenienti de aliis potentiis operativis dicendum. Haec praedicta dictio et intellectio ita in nobis se habent, ut dictio semper praecedat intellectionem, sicut actio suum praecedit terminum; sicut enim calor est terminus callefactionis activae supponens illam pro aliquo priori, ita intellectio est terminus dictionis. In divinis autem est contra se hoc habent; nam in Patre aeterno prius aliqua prioritate est intellectio divinae essentiae quam dictio etc – ut in Theologia videbitis.

Nota secundo:

Maximum versari discrimen inter actum intelligendi et actum intellectus; ille enim tantum includit id, quod sonat, scilicet actum intelligendi seu intellectionem; actus autem intellectus involvit non solum actum intelligendi seu intellectionem, sed etiam actum dicendi seu dictionem, unde est quasi quid superius actus intellectus respectu actus intelligendi et actus dicendi. Quare male inferes: est actus intellectus: ergo, intellectio, cum etiam possit esse dictio quae, ut dictum est, est quoque actus intellectus.

Nota tertio:

Quod hoc nomen ‘actio’ significet plura, in praesenti tamen tantum sumitur pro operatione vitali, scilicet pro intellectione, volitione etc; quae quidem dicuntur actiones, non tamen vere et proprie, sed tantum improprie et grammaticaliter; nam, ut aliqua actio sit de praedicato actionis, tria necessario requiruntur. Primum est: ut sit in continuo fieri et dependentia ab agente. Secundo: quod tendat circa aliquem terminum, qui per ipsam producitur. Tertio: quod sit in aliquo subjecto. His visis et notatis

Dico primo:

Intellectio non est peoprie actio de pradicato actionis – ita Mastrius, disputatione sexta, quaestione tertia; quod

Probatur: actio quae proprie est de praedicato actionis debet habere terminum aliquem qui media ipsa producatur; sed intellectio nullum habet terminum media ipsa productum: ergo, non est proprie actio etc. Probatur minor: Intellectio est mera objecti contemplatio; sed illa non importat formaliter aliquem terminum media ipsa productum: ergo, intellectio etc. Pro solutione argumentorum

Adverte: quod intellectio (ut supra dicebam) sit actio tantum grammaticaliter aequivoce et annalogice ob quasdam conditiones, in quibus convenit cum actione vera et propria, non autem est talis univoce et physice, per illam enim potentia vitalis tantum exercetur intentionaliter, non autem physice, scilicet operando. Deinde observa: quod quamvis intellectus noster non possit reduci ad actum secundum, seu fieri actu intelligens, absque actione ab ipso proveniente, hujusmodi tamen actio non spectat ad formalitatem actionis; sic quidem in Deo est intellectio pro illo priori, antequam sit talis actio seu dictio; quapropter

Dico secundo:

Intellectio nostra formaliter est qualitas spiritualis, quae est expressa similitudo objecti ad primam speciem qualitatis spectans – est scotistarum.

Probatur prima pars: intellectio nostra est aliqua realis entitas; sed non est substantia, nec quantitas, nec relatio, nec aliquid ex ultimis praedicamentis etc: ergo, est qualitas etc. Consequens: intellectio est in intellectu possibili, ut forma accidentalis ipsum afficiens et informans; sed haec est ratio formalis qualitatis: ergo, intellectio etc.

Probatur secunda pars: Aristoteles, textu 16, hic dicit, quod intellectus in actu sit ipsa res cognita; sed hoc nequit intelligi entitative, ut patet: ergo, similitudinarie et repraesentative, quasi dicat, intellectum in suo actu habere similitudinem expressam sui objecti; quod autem intellectio nostra pertineat ad primam speciem qualitatis, patet ex eo, quod in hac specie collocentur omnes qualitates vitales – ut in Logica dictum est.

Objicies:

Entitas, in qua formaliter consistit intellectio, est formaliter exercitium, ut patet, potentiae intellectivae; sed sola qualitas nequit esse formaliter exercitium: ergo, intellectio non est qualitas etc.

Respondeo: nego majorem: ratio negationis est, quia exercitium potentiae intellectivae est duplex: productivum et operativum. Productivum est ipsa actio media qua potentia producit, ut causa efficiens speciem expressam seu intellectionem, quae est terminus totalis actionis operativae seu ipsumet actuale percipere seu intelligere objectum, quae attingentia seu perceptio immediate sequitur ad ipsam receptionem speciei intelligibilis in intellectu, ex quo patet: neutrum exercitium esse de conceptu formali intellectionis non quidem productivum, quia actio productiva speciei expresse non pertinet ad formalem rationem intellectionis, non etiam operativam, nam attingentia objecti sequitur ad receptionem speciei in potentia, proindeque praesupponit ipsam secundum entitatem suam jam constitutam.

Quaeres: In quo consistat formaliter intelligere creatum?

Respondeo: Intelligere creatum non consistit formaliter in receptione intellectionis, sed in operando vitaliter circa objectum illud exprimendo, et ad se potentia intellectiva intentionaliter attrahendo. Ratio est: quia de ratione intellectionis est exprimere objectum, ut media illa tendat potentia in illud objectum et objectum illi uniatur intentionaliter; sed per formalem rationem receptionis intellectio non respicit objectum sed solum intellectum, tanquam subjectum in quo illa recipitur: ergo, ratio formalis in qua formaliter consistit intelligere creatum non stat in receptione intellectionis. Deinde intelligere non stat in productione intellectionis: nam si Deus in nostro intellectu produceret intellectionem, tunc Deus per illamm intellectionem non intelligeret objectum: ergo, intelligere non stat in productione intellectionis; atqui in intellectu non potest aliquid aliud distingui, nisi ut estproductivus intellectionis, et ut est receptivus illius, ac ut est media illa operativus circa objectum: ergo, cum nec in productione, nec in receptione intellectionis stat intelligere creatum, restat quod formaliter resideat intelligere creatum in operando vitaliter circa objectum etc.

Dices:

Aristoteles hic, textu secundo, dicit, quod intelligere sit quoddam pati; sed pati est recipere: ergo, intelligere consistit in receptione et non in operando vitaliter. Confirmatur: esse formaliter album, est habere albedinem: ergo, esse formaliter intelligens, est habere intellectionem; sed habere albedinem, est formaliter illam recipere: ergo, etiam habere intellectionem, est formaliter eam recipere; consequenter, esse formaliter intelligens seu intelligere, est recipere intellectionem.

Respondeo: ex verbis Philosophi potius inferri, quod intelligere non sit formaliter pati; non enim absolute dicit: intelligere est pati, sed est quoddam pati, hoc est, quatenus necessario et indispensabiliter intelligere formaliter praesupponit receptionem intellectionis quod non est contra nos; fatemur enim receptionem intellectionis necessario praesupponi ad intelligere formaliter. Ad consequens: nego paritatem: albedo enim non est operativa sicut intellectio, et ideo dicit ordinem ad subjectum tantum in quo est, non autem ad objectum; intellectio vero licet quatenus est praecisa accidens et qualitas dicat ordinem tantum ad subjectum in quo recipitur, quia tamen praeter hoc est vitalis et operativa, respicit etiam objectum, quod dicitur intelligere etc: adeoque, intelligere creatum tantum consistit etc.

Quaestio quarta: Utrum intellectio possit produci a solo Deo in nostro intellectu illo mere passive se habente?

Dico:

Potest Deus de absoluta potentia producere intellectionem in nostro intellectu illo mere passive se habente – ita Scotus, in Primo, distinctione tertia, quaestione septima, quod

Probatur: Intellectio est quaedam facultas absoluta efficienter producta ab intellectu simul cum specie impressa tanquam ipsius conprincipio: ergo, potest a solo Deo produci in intellectu absque aliquo efficienti influxu illius. Probatur consequens: nam quidquid Deus efficit mediis causis secundis, se solo immediate efficere potest: ergo, potest a solo Deo etc. Sed

Dices:

Hanc rationem tantum tenere de causis secundis efficientibus non vitalibus, non autem de vitalibus, licet enim harum sint qualitates, operationes, quia tamen sunt actus vitales, habent intrinsecum et essentialem ordinem necessariamque dependentiam a subjecto tanquam a principio suae productionis. Sed

Contra:

Si operationes vitales immediate a solo Deo repugnarent produci vel esset id eo, quia in Deo non esset virtus ad eas producendas, et hoc non, cum non minus contineat eminenter et virtualiter operationes vitales quam non vitales – ut est manifestum; et quia tales operationes dicerent intrinsecum et essentialem ordinem ad potentiam vitalem creatam, et hoc etiam non, quia intellectio et quaevis operatio vitalis est quid absolutum, ut jam dictum est: ergo, nullum essentialem ordinem important respectu potentiae creatae.

Dices:

Hoc ideo implicare, quia de ratione actus vitalis est, ut sit a principio intrinseco ita quod repugnaret ipsum esse a principio extrinseco; sed si reproduceretur a Deo, in nostro intellectu esset a principio extrinseco: ergo, etc.

Respondeo: quod nostra potentia vitalis respectu suarum actionum est principium productivum, quatenus illas efficienter causat et sit principium operationum, quatenus mediis illis in suum objectum tendit percipiendo illud; unde licet verum sit omnino repugnare dari actum vitalem absque principio intrinseco operativo; nequit enim non esse intrinsece in principio, quod medio illo vitaliter operetur; bene tamen potest esse absque principio intrinseco productivo illius, ut eveniret in nostro casu conclusionis, eo vel maxime, quia cum causa efficiens sit extrinseca rei ab ipsa efficienter causata, omnino per accidens est, quod effectus sic productus intrinsece sit in tali causa, quatenus haec est principium productivum ejus.

Objicies primo:

Intellectio est formaliter conceptus et verbum mentis – ut jam dictum est; sed implicat dari conceptum et verbum mentis, quin sit ab intellectu: ergo, et quod intellectio producatur absque efficienti influxu intellectus.

Respondeo: quod sic termini verbum mentis, conceptus etc signent prolem seu notitiam genitam et repraesentationem seu perceptionem objecti; quamvis igitur de ratione intellectionis sit, quod sit conceptus seu mentis verbum, prout haec nomina significant repraesentationem seu perceptionem objecti, non tamen prout significant prolem seu notitiam genitam ab ipsa potentia. Unde licet intellectio semper sit repraesentatio seu perceptio objecti, non tamen semper est et debet esse prolis seu notitia genita ab ipsa potentia, quae media illa operatur.

Objicies secundo:

Si posset solus Deus producere intellectionem in nostro intellectu, posset etiam volitionem in nostra voluntate; sed hanc nequit: ergo, nec illam. Probatur minor: de ratione formali volitionis est, quod sit actus voluntatis; sed non potest esse voluntarius, quin a nostra voluntate proveniat efficienter: ergo, nequit etc. Probatur minor: actus voluntarius debet esse a principio intrinseco: ergo, nequit etc; consequenter, si etc.

Respondeo: nego minorem – ad probationem: distinguo majorem: causative, nego majorem, ita minoris nego consequens duplex: proinde prout ad praesens attinet, potest esse voluntarius semel causative, cum nempe actus causatus est efficienter a nostra voluntate; alia vice operative, cum scilicet

voluntas medio illo potest tendere circa suum objectum; in casu itaque actus ille non esset voluntarius causative respectu nostrae voluntatis, bene tamen operative, eo quod medio illo voluntas suum prosequatur objectum.

Objicies tertio:

Si Deus posset etc, sequeretur intellectionem posse divinitus poni in lapidem; sed hoc dici non potest: ergo, etc. Probatur minor: quia sic lapis intelligertet, quod implicat. Ergo, Deus non potest etc.

Respondeo: nego minorem cum sua probatione: intelligere enim non importat meram receptionem intellectionis – ut diximus, proinde ex ibi dictis ut intellectio faciat suum subjectum actu intelligens, praerequiritur vis receptiva rerum in actu primo, quaevis, et ipse actus in lapide non reperiuntur, ideo non intelligeret lapis, siquidem non habet vim media intellectione ad operandum vitaliter circa suum objectum, in quo consistit formaliter intelligere. In tali proinde casu deberet excogitari aliquis novus terminus determinativus, quod denominaretur lapis affectus intellectione. Sed

Dices:

De ratione essentiali intellectionis est repraesentatio et perceptio objecti; sed ubi est repraesentatio et perceptio, ibi est intelligere: ergo, ubi est intellectio, ibi intelligere.

Respondeo: distinguo majorem: de ratione essentiali intellectionis est repraesentatio et perceptio objecti in actu primo, transeat: in actu secundo, nego majorem, distinguo etiam minorem: sed ubi est repraesentatio etc actualis seu in actu secundo, ibi est intelligere, concedo minorem; in actu primo, nego minorem et consequens: itaque intellectio posita in lapide non repraesentaret actu objectum, cujus est intellectio propter incapacitatem et defectum virtutis perceptivae in lapide: si tamen haec eadem intellectio poneretur in intellectu, utique propter capacitatem illius et vim percipiendi illud objectum in actu secundo illud repraesentaret; consequenter etc.

Quaeres secundo: An intellectio creata sit verbum mentis?

Adverte: quod verbum mentis sic soleat ex Scoto definiri: Est actus intelligentiae productus a memoria secunda non habens esse sine actuali intellectione. Dicitur ‘actus intelligentiae’ per quas particulas excluditur a ratione verbi omne id, quod pertinet ad voluntatem. Dicitur ‘productus’ per quod differt ab intellectione essentiali Verbi divini, haec enim est improducta ideo non est Verbum. Dicitur ‘a memoria secunda’, id est ab intellectu

et specie impressa vel objecto. Dicitur 'non habens esse etc' eo quod dari nequeat verbum mentis quin actualis existat intellectio, sunt enim idem inter se. Hinc ad verbum mentis tres conditiones requiruntur. Prima est, quod notitia quae dicitur verbum mentis naturaliter producatur ab intellectu seu memoria secunda, propter quod visio seu notitia intuitiva quam habent beati tam de divina essentia, quam de aliis, quae vident in ipsa, non dicitur verbum mentis, eo quod talis non sit naturaliter producta, sed principaliter causatur a divina voluntate; est enim Deus speculum voluntarium, ut docent theologi. Secunda conditio est, quod per illam notitiam, quae dicitur verbum mentis, immediate attingatur objectum, defectu hujus, actualis notitia qua beati in divina essentia vident creaturas, non dicitur verbum mentis eo quod per talem notitiam non attingantur creaturae a beatis immediate seu in se ipsis, sed in essentia divina. Tertia condicio est, quod sit actus intelligentiae, qui actus involvit ipsam intellectivam memoriam et ipsum actum intellectionis. Nunc ad quaesitum

Respondeo: Intellectio creata naturaliter praecedens ab intellectu est vere et proprie verbum mentis. Ratio est, quia tota definitio verbi mentis ei competit, haec enim est actus intellectus productus a memoria secunda, quae gignitur a dictione, non habens esse sine actuali intellectione, cum sit ipsa actualis intellectio.

Adverte autem, quod si Deus produceret aliquam intellectionem in nostro intellectu illo mere se passive habente, talis intellectio non esset verbum mentis. Ratio est, quia de ratione verbi mentis est, quod producatur naturaliter, tanquam prolis; sed illa intellectio libere produceretur a Deo: ergo, non esset verbum mentis.

Deinde adverte, quod dum dicitur verbum mentis esse actum intelligentiae, hoc non esse ita intelligendum ut sit actus productus ab intelligentia, sed ut sit actus per cujus informationem et actuationem constituitur intellectus in ratione intelligentiae; unde intellectus distinguitur ab intelligentia, quod haec importet tam ipsam potentiam intellectivam quam ipsum actum intellectionis, illa autem tantum potentiam intellectivam. Unde ita verbum mentis dicitur actus intelligentiae, sic calor dicitur actus calidi; consequenter, verbum mentis.

Quaestio quinta: De cognitione intuitiva et abstractiva

Dari cognitionem intuitivam et abstractivam – manifestum est et expresse docetur a Scoto pluribus in locis dicente, intellectum nostrum bifarie

posse cognoscere aliquam rem. Primo, quando objectum attingit quatenus praecise sit ei praesens in aliquo repraesentativo sive existat sive non a parte rei. Secundo, cum attingit objectum existens et praesens quatenus in se realiter praesens et existens est. Potissima autem ratio, ob quam in nostro intellectu admittenda sit cognitio intuitiva est, quia non est denegatum potentia superiora quidquid est perfectionis inferioris; sed est perfectio in potentia inferiori, scilicet in sensu attingere suum objectum quatenus in se realiter existens et praesens est: ergo, hoc non est denegandum potentiae superiori scilicet intellectui. Unde

Nota breviter: speciem intelligibilem ad hoc esse necessariam, ut suppleat concursum objecti quod est talis concausa partialis effectiva intellectionis: hujusmodi necessitas oritur ex pluribus causis. Prima est, ut objectum fiat praesens potentiae in tali specie et fiat actu intelligibile per illam. Secunda est, ut si objectum, quod in se est actu intelligibile non fuerit debite praesens, sed fuerit absens illius, objectiva praesentia, per talem speciem suppleatur. Nunc

Dico primo:

Cognitio intuitiva est expressa repraesentatio intentionalis objecti praesentis et existentis prout in se realiter praesens et existens est. Cognitio autem abstractiva est expraessa repraesentatio intentionalis objecti non prout hoc in se realiter praesens et existens est, sed praescindens a tali praesentia et existentia – sic communiter scotistae cum Scoto circa quas definitiones ut omnis aequivocatio auferatur

Observa: Quod dupliciter possit intelligi cognitionem abstrahere ab existentia rei cognitae. Primo, tanquam a re cognita tam in ratione principii, seu objecti motivi, quam terminativi cognitionis, in quo sensu non est semper necessarium, quod cognitio abstractiva abstrahat ab existentia, nam ut diximus, circa ipsam rei existentiam potest versari cognitio abstractiva. Secundo, potest cognitio abstrahere ab existentia tanquam a ratione cognoscendi, et in hoc sensu semper ab illa abstrahitur cognitio abstractiva, alias differentia inter illam et intuitivam nulla esset. Cum itaque dicitur cognitionem intuitivam esse rei existentis, prout existens est, illa particula 'prout', et quaevis aliae similes accipiendae sunt, non solum specificative, sed etiam reproductive, ita ut ratio formalis constitutiva objecti cognitionis intuitivae tam in ratione objecti motivi quam terminativi sit immediata rei actualis existentia. Ex quo patet, in cognitione intuitiva existentiam rei cognitae habere se ut formale objectum, quo res movet intellectum et quod terminet ipsam

cognitionem. Cognitio vero abstractiva est tantum rei existentis (quando ad rem existentem terminatur) specificative, nec se habet ut objectum formale.

Dico secundo:

Cognitio intuitiva et abstractiva distinguuntur inter se tam ex parte principii, quam termini illarum, et hoc specifica distinctione – est scotistarum.

Probatur prima pars: illae cognitiones distunguuntur inter se tam ex parte principii quam termini illarum, quarum objecta motiva adaequata sint diversa; sed objecta adaequata motiva cognitionis abstractivae et intuitivae sunt diversa: ergo, ex parte principii distinguuntur. Probatur minor: objectum adaequatum motivum cognitionis abstractivae est species impressa objecti, tale autem objectum cognitionis intuitivae est ipsum objectum impropriae existentiae; sed species impressa objecti et ipsum objectum sunt objecta adaequata motiva diversa, sunt enim realiter distincta, ut patet: ergo, etc.

Probatur secunda pars: Cognitio intuitiva immediate terminatur ad objectum praesens et existens in propria natura, non in specie, abstractiva autem terminatur ad objectum relucens in specie, sive hoc a parte rei existat sive non: ergo, tales cognitiones etc.

Probatur tertia pars: Non minus distingui debet cognitio abstractiva Dei quam habent viatores de ipso, et cognitio intuitiva ipsius Dei quae est in creatis de ipso, quam amor seu fruitio beatorum, et amor seu fruitio viatorum; sed amores seu fruitiones specifice distinguuntur, ut probabilius tenet Scotus, in Quarto, distintione nona, quaestione quinta: ergo, et illae cognitiones, scilicet abstractiva et intuitiva, specifice distinguuntur. Minor patet etiam ratione, quia amor seu fruitio patriae est beatitudo, non autem amor viae. Ille enim est summe delectabilis et quietivus, non autem iste: ergo, etc.

Objicies primo contra tertiam partem:

Cognitio intuitiva et abstractiva possunt esse respectu ejusdem objecti: ergo, non sunt specie distinctae.

Respondeo: distinguo antecedens: cognitio etc respectu ejusdem objecti diverso modo terminantis, concedo antecedens; eodem modo moventis et terminantis, nego antecedens et consequens; differunt enim tam ex parte principii adhuc quam termini, licet sint circa idem objectum materiale. Sed contra

Dices:

Cognitio intuitiva et abstractiva differunt tantum inter se penes quemdam modum accidentalem objecti; sed talis modus nequit inferre distinctionem

specificam inter illas: ergo, nulla solutio. Probatur major: tales cognitiones differunt tantum penes absentiam et praesentiam objecti; sed absentia et praesentia objecti sunt tantum accidentales modi illius: ergo, cognitio intuitiva et abstractiva etc.

Respondeo: concedo majorem, nego minorem: licet enim absentia et praesentia objecti sint modi accidentales respectu objecti non sunt tamen accidentales respectu praedictarum cognitionum ut talium; nam praesentia objecti in se ipsa intervenit in cognitione intuitiva et ratio sub qua seu ratio formalis, unde talis praesentia non solum pertinet ad objecti applicationem, sed etiam ad rationem formalem terminandi talem cognitionem, quae ratio formaliter spectat ad objectum, quatenus specificat ad cognitionem intuitivam, sed contra

Dices:

Existentia potest abstractive cognosci: ergo, adhuc non distinguuntur specie.

Respondeo: distinguo antecedens: existentia potest abstractive cognosci per speciem impressam, concedo antecedens; in se immediate, nego antecedens et consequens; per cognitionem enim intuitivam in se immediate cognoscitur ita ut hoc, quod in se immediate cognoscatur, sit formale cognitionis intuitivae; quod autem existentia possit omnino abstractive, id est per speciem, cognosci, docet Scotus dicens, quod angelus in via habuerit notitiam distinctam divinae essentiae per speciem impressam, distincte illam repraesentantem; sed non potest distincte cognosci divina essentia quin etiam ejus existentia cognoscatur, siquidem existentia est de formali quidditate divinae essentiae: ergo, existentia Dei fuit cognita ab angelo per totam speciem impressam. Deinde etiam nos recordamur modo existentiam plurium rerum, quae antea exstiterunt et jam non existunt; sed non aliter nisi per species impressas, cum non sint praesentes in se tales res: ergo, cognoscimus abstractive illarum existentiam.

Colliges:

Quod et sensationes externae necessario sint intuitivae etiamsi fiant mediis speciebus, cognitiones tamen intellectivae intuitivae ita necessario versantur circa objectum praesens et existens, ut in se praesens et existens est, quod repugnat hujusmodi cognitiones fieri media specie intelligibili. Ratio disputationis est: quia species sensibiles externae utpote necessario ab objecto sensibili dependentes in fieri et conservari praecise repraesentant

illiud, in quantum actu praesens et existens est, taliter quod si objectum actu non existeret et non esset praesens, nunquam hujusmodi species illud repraesentarent in ratione objecti actu sensibilis, ut patet ex supra dictis, ex quo provenit quod species sensibilis externa necessario repraesentaret objectum sensibile, in quantum actu praesens et existens est, quae est ratio formalis sub qua cognitionis intuitivae, ac proinde sensatio, quae fit media illa specie, semper est intuitiva; secus species intelligibilis, haec siquidem est indifferens, ut objectum absens vel praesens repraesentet, ideo non potest habere rationem formalem cognitionis intuitivae, haec enim necessario est notitia rei, quatenus res praesens et existens est reduplicativa.

Quaeres: An species intelligibiles sint delebiles?

Respondeo: species sensibiles semel aquisitas et aliquamdiu conservatas nunquam deperdi aut deleri. Ratio est, quia forma absoluta et permanens non destruitur, nisi vel per destructionem formae contrariae vel per remotionem causae conservativae; sed species intelligibiles sunt formae obsolutae de genere qualitatis, et non destruitur subjectum illarum quod est intellectus, nec introducitur in ipsum forma contraria ipsis, quia non habent contrarium, nec tandem removetur causa conservativa quae est etiam intellectus (nam species intelligibiles non dependent in conservari ab objecto): ergo, species intelligibiles semel aquisitae etc. Hinc valde probabile est angelos et animas sollutas nunquam oblivisci rei alicujus. Unde quando nos obliviscimur rerum, quas antea cognovimus, id non provenit ex defectu specierum, sed ex defectu excitationis ipsarum secundum illam rationem secundum quam natae sunt causare recordationem. Quaenam autem sit causa quae excitat species, eo ordine quo excitantur, et unde oriantur, quod quando volumus recordari alicujus rei, aliquando subito recordamur, aliquando autem diutissime haereamus, et postea quasi insperate occurrat nobis? Hoc videtur ex difficilioribus naturae esse arcanis et aeque difficultas currit, sive admittantur species sive non. Hoc solum addo, quod ad fortiorem specierum impressionem requiratur potentiae advertentia; nam multa videmus et audimus, quorum tamen non recordamur, et hoc defectu illius advertentiaee, tu ergo si vis advertere cupisque perpendere scriptorum tuorum notitiam plenarie adverte et sic devenies in notitiam.

Disputatio secunda: De voluntate

Alia potentia animae rationalis est voluntas; sicut enim cognitionem sensitivam consequitur appetitus sensitivus, ita pariter cognitionem spiri-

tualem consequitur appetitus spiritualis, qui est voluntas. Hujus operationes semper praesupponunt operationes intellectus, qui est prima potentia, juxta illud: nihil volitum quin praecognitum; cum ergo jam de intellectu ejusque operatione, quae necessaria fuere, jam notaverimus, pro complemento horum librorum disputationem de voluntate sustenere necessum est. Unde, si cupis illam intelligere ad apicem, pete a divina voluntate gratiam et fac secundum ejus placitum. Sit ergo

Quaestio prima: Quid sit voluntas et quidnam illius objectum adaequatum?

Dari voluntatem experientia constat omnesque catholici doctores hoc ipsum fatentur, quae veritas exprimitur etiam in Scripturis, Matthaeus 16: qui vult venire post me etc; et alibi saepe invitati: venite omnes etc ite in vineam meam etc, ac proinde veritate supposita definitur voluntas: quod sit appetitus cum ratione liber. Hanc definitionem tenet Scotus, in Tertio, distinctione 17, quaestione unica. Quae definitio explicatur: dicitur 'appetitus', in quo convenit cum appetitu sensitivo; dicitur 'cum ratione', per quod differt ab illo, hic enim sine aliqua ratione fertur in objectum; dicitur 'liber', per quod distinguitur voluntas ab intellectu: nam intellectus est potentia naturalis et non libera sicut voluntas; distinguitur etiam per hoc ab appetitu sensitivo, qui etiam non est liber sed naturalis; unde

Pro secunda quaestionis parte suppone: quod quaestio non procedat de objecto terminativo et materiali voluntatis; nam hoc omnes fatentur esse omne ens sicut etiam est objectum intellectus, sive tale ens sit materiale sive spirituale, sive universale sive particulare, sive reale sive rationis. Unde solum restat: an ad hoc, ut voluntas per actus prosecutionis seu amoris tendat in aliquod objectum simpliciter necessarium sit, quod tale objectum illi proponatur per intellectum sub aliqua ratione boni, quae voluntatem moveat ad praedictos actus, et econtra: an ad hoc ut per actus fugae et displicentiae tendat in aliquod objectum, sit necessarium simpliciter, quod tale objectum illi proponatur ab intellectu sub aliqua ratione materiali, quae voluntatem ad tales moveat actus. Hanc difficultatem agit et Scotus, in Primo, distinctione prima, quaestione quarta. Circa cujus tamen mentem non plane constat, propterea scotistae varie ipsum interpretantur. Unde antequam nos hos resolvamus

Nota primo:

Quod in voluntate detur duplex amor: unus amicitiae, alter concupiscentiae. Primus est ille, qui tendit in objectum, ut est in se. Secundus est,

qui tendit in objectum ut conveniens alicui, est contra odium oppositum dicere amori amicitiae, quod est actus fugae; tendit in objectum ut est in se. Odium vero dicere oppositum amori concupiscentiae, quod communiter dicitur odium abominationis, est quoque id, quo quis fugit objectum, ab eo apprehenditur, ut conveniens inimico ex quo infertur, quod inter amorem amicitiae et concupiscentiae praeter alia hoc versetur discrimen, scilicet quod illud quod amatur amore amicitiae amatur per se et simpliciter seu (ut docent theologi) quia in se bonum est. Illud enim quod amatur amore concupiscentiae, non per se et simpliciter amatur, sed amatur alteri, quatenus nempe est illi conveniens.

Nota secundo:

Duplex dari bonum: unum scilicet essentiale et primarium, aliud accidentale et secundarium. Primum, quod dicitur etiam bonum in se, consistit formaliter in intrinseca integritate et perfectione rei; unde illud ens, quod est integrum et perfectum ex omnibus perfectionibus, quae (!) intrinsece exigit, dicitur bonum essentiale et primarium. Secundum dicitur illud, quod est conveniens alteri ab ipso objecto, non autem alteri semper ab ipso amante, hujusmodi bonitas formaliter sumpta consistit in habitudine convenientiae unius cum alio. Eodem modo per oppositum dic de malo. Unde malum essentiale consistit in negatione intrinseca perfectionis et integritatis entis; malum autem accidentale et secundarium in positiva relatione disconvenientiae unius ad aliud. Nunc

Dico primo:

Si sermo sit de bono accidentali et de malo opposito tali bono, nequit voluntas per amorem concupiscentiae velle vel amare objectum, in quo non sit aut appareat aliqua ratio hujusmodi boni, neque potest nolle aut odio habere objectum in quo non sit aut non appareat ratio talis mali. Per amorem autem amicitiae bene potest voluntas velle seu amare objectum, in quo nulla sit aut appareat ratio boni accidentalis seu secundarii. Haec conclusio deducitur ex Scoto citato in primo notabili.

Probatur prima pars: Ex divo Dionisio, ‘De divinis nominibus’, capite quarto: Nemo respiciens ad malum operatur; et ex divo Anselmo, libro ‘De concordia’, dicente: Omnis voluntas quae aliquid vult, rectitudinem vult aut commoditatem aut, si aliquid aliud vult, non nisi quatenus id ordinatur ad rectitudinem vel commoditatem. Item ex divo Augustino, in ‘Enchiridio’, capite 36 dicente: Omnes beati esse volumus, miseri autem esse nolumus, sed neque velle possumus: ergo, nequit voluntas per amorem etc.

Probatur eadem pars ratione: Sicut se habet intellectus respectu veri et falsi quoad assensum et dissensum, ita voluntas respectu boni et mali quoad volitionem et nolitionem; sed falsum ut falsum non potest objectum esse assensus neque verum et verum objectum dissenus, ut patet: ergo, bonum ut bonum nequit esse objectum nolitionis, neque malum ut malum objectum volitionis. Nec valet dicere, inter intellectum et voluntatem esse discrimen, siquidem haec est potentia libera, illa autem necessaria et naturalis, non valet, quia libertas voluntatis non facit quod objectum malum et disconveniens sit conveniens et bonum, ut patet; sed tantum facit, quod ita libere ponatur actus, ut possit ab illa non poni; unde voluntas ita vult bonum ut possit illud non velle, non tamen nolle. In sensu ergo primae partis conclusionis nequit voluntas velle seu amare malum, nec nolle seu odisse bonum.

Probatur secunda pars: Voluntas per actus amicitiae tantum modo respicit objectum ut est in se, abstrahendo a ratiione convenientiae et disconventiae; sed in hujusmodi convenientia et disconvenientia consistit ratio boni accidentalis et mali boni huic opposito, ut dictum est: ergo, voluntas per actus amicitiae vel inimicitiae tendere potest in objectum, in quo nulla sit aut apparet ratio boni aut mali secundarii aut accidentalis. Consequens patet: nam si actus amicitiae abstrahunt a ratione convenientiae et disconvenientiae, ut est certum, omnino per accidens erit ad hoc ut voluntas prosequatur objectum amore amicitiae aut illud fugiat odio inimicitiae, quod in tali objecto aliqua ratio convenientiae aut disconvenientiae sit vel appareat.

Objicies primo:

Si summum bonum vel summa miseria proponatur voluntati, haec adhuc in suis actibus manet libera: ergo, potest libere nolle aut amare, vel odisse summum bonum, vel summam miseriam. Consequens patet, quia voluntas potest libere mereri aut demereri circa quodlibet ex praedictis objectis; sed ad merendum et ad demerendum necessario requiritur libertas: ergo, potest libere etc.

Respondeo: nego consequens – quatenus dicit voluntatem amare posse vel odisse quodvis ex praedictis objectis – ad probationem: concedo majorem, nego minorem et consequens: ad hoc enim ut voluntas mereatur vel demereatur non est necessarium quod circa quodlibet objectum, sive bonum sive malum, possit exerceree actus oppositos positive, quales sunt odium et amor; sed sufficit quod possit exercere actus privative oppositos, quae sunt amor et non amor seu amissio amoris, quando tendit circa objectum bonum, item odium et non odium, sive amissio odii, quando tendit circa objectum quod proponitur ei ut malum. Sed

Dices:

Voluntas non tantum est libera quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem: ergo, quodlibet objectum sibi propositum potest amare et odio habere.

Respondeo: nego consequens: ob rationem quae patebit explicando utramque libertatem. Igitur scire oportet quod eatenus voluntas dicatur habere libertatem exercitii (quae libertas vocatur contradictionis) quatenus potest ponere actum vel non actum seu omittere actum sive sit amoris sive odii. Eatenus autem dicitur habere libertatem specificationis (quae etiam contrarietatis dicitur) quatenus libere potest ellicere actus positive oppositos, ut sunt amor et odium, quod quidem non est sic intelligendum, ut circa quodlibet objectum, sive bonum sive malum, possit indifferenter exercere tam amorem quam odium, sed ita ut circa quodlibet possit exercere suam libertatem, tenendo videlicet ad objectum bonum per amorem vel amissionem amoris, et circa malum per odium vel amissionem odii; ex quo patet quomodo compatibile sit qualiter voluntas libera existat etiamsi per amorem concupiscentiae non possit tendere circa malum ut malum, nec per odium tali amori oppositum circa objectum bonum ut bonum.

Objicies secundo:

Plures appetunt non vivere, ut desperati, et alii appetunt annihilari, ut damnati; sed in hujusmodi objectis nulla apparet ratio boni cum consistat in privatione vitae et carentia essendi: ergo, potest voluntas concupiscere objectum in quo nulla sit aut appareat ratio boni; consequenter etc.

Respondeo: distinguo minorem: in talibus objectis nulla apparet ratio boni essentialis et primarii, concedo minorem; boni accidentalis et secundarii, nego minorem et consequens. Itaque desperantes et damnati in illo non vivere seu non esse quod appetunt respiciunt seu apprehendunt aliquam rationem commodi sei boni accidentalis, scilicet efugere per tale non vivere et non esse labores, dolores, tormenta, molestias etc; consequenter etc.

Dico secundo:

Si sermo sit de bono essentiali et primario ac de malo huic opposito bono bene potest voluntas per actus concupiscentiae velle seu amare objectum, in quo nulla est seu appareat ratio talis boni; et nolle seu odisse objectum, in quo nulla est ratio hujusmodi mali. Quod

Probatur: Voluntas per actus concupiscentiae respicit objectum ut bonum accidentale et secundarium, et per actum huic oppositum tendit in objectum

ut malum accidentale et secundarium, sed potest contingere, quod malum essentiale seu primarium, cujusmodi est v. g. non esse, apprehendant aliqui ut conveniens, prout dixi in damnatis et desperatis; et bonum essentiale et primarium, cujusmodi est v. g. vita, aliqui apprehendat ut malum et disconveniens, sicut evenit in desperatis: ergo, voluntas per actus concupiscentiae potest tendere in objectum, in quo nulla sit ratio boni vel mali essentialis et primarii. Consequenter etc.

Quaestio secunda: An voluntas sit causa effectiva adaequata suorum actuum?

Nota: voluntatem non esse mere passive sed active se habere respectu suorum actuum, prout catholicissime docet Scotus, in Primo, disputatione 25, quaestione unica, et expresse id habetur in Scriptura, Eccl. 15: Deus reliquit hominem in manu consilii; et capite 31: qui potuit transgredi, et non est transgressus, facere male et non fecit. Et in Tridentino, sessione sexta, canone sexto: Si quis dixerit non esse in potestate hominis vias suas malas facere, anathema sit. Quae auctoritates expresse inuunt voluntatem esse potentiam activam. Restat ergo an sit totaliter effectiva suorum actuum, vel vero concurrat etiam objectum partialiter, sicut diximus de intellectu respectu suorum actuum? Supponitur autem quod intellectus necessario debeat proponere voluntati objectum, ut illa tendat in illud, cum nihil sit volitum quin praecognitum. Ideo

Dico:

Sola voluntas est causa totalis physice effectiva suorum actuum – ita Scotus citatus et alii. Quod

Probatur: Si aliquid praeter voluntatem esset causa effectiva actuum illius, maxime objectum in quod per tales tendit actus; sed objectum nullatenus est talis causa: ergo, sola voluntas. Probatur minor: Si objectum causaret effective actus voluntatis esset in illis aliqua formalitas, quae proveniret ab objecto et posset attribui; ideo enim dicimus cognitionem provenire ab objecto efficienter, quia in illa reperitur aliqua formalitas scilicet repraesentatio, quae non ab intellectu, sed tantum ab objecto provenire potest; atqui in actu voluntatis nulla formalitas est assignabilis, quae attribui posset efficientiae objecti: ergo, tales actus solum efficienter proveniunt a voluntate et non ab objecto.

Dixi: quod voluntas sit causa totalis effectiva suorum actuum, nam non dubitatur, quod objectum in genere causae finalis, postquam jam ab intellec-

tu est cognitum et propositum voluntati, moveat illam ad productionem suorum actuum. Deinde etiam dici potest, quod intellectus proponens bonitatem voluntati vel matitiam objecti habeat se tanquam causa efficiens moralis, sicut ille qui alii consulit aliquod bonum vel malum. Hinc addidi in conclusione *li* 'physice'. Certum tandem est quod objectum terminative concurrat ad actus voluntatis siquidem extrinsece terminat illos, sed cum nihil harum aliquam veram et physicam scietiam arguat in objecto, ideo haec nullatenus opponuntur nostrae conclusioni.

Dices:

Verbum divinum quod producitur per intellectum Patris et principium productivum Spiritus Sancti qui producitur per voluntatem: ergo, pariter verbum mentale nostrum, quod producitur per intellectum nostrum, erit principium activum nostrae voluntatis.

Respondeo: nego consequens et paritatem: ratio est, quia Verbum divinum non est principium productivum Spiritus Sancti, eo quod sit cognitio proponens voluntati Patris objectum divini amoris, scilicet essentiam divinam (hoc enim fit per cognitionem essentialem et improductam) sed quia Verbum divinum prius origine productum est a Patre, quam Spiritus Sanctus, habet sibi communicatam eandem numero naturam et voluntatem, cum eadem virtute spirativa quam habet Pater, sicque Pater et Verbum simul tanquam unum et idem principium producunt Spiritum Sanctum etc.

Quaeres primo: Quotuplex sit libertas voluntatis?

Nota: Causas productivas esse in duplici differentia. Quaedam enim sunt quae operantur naturaliter et necessario, sunt quoque illa, quae in suos effectus seu operationes ita a natura rapiuntur ut positis omnibus ad agendum requisitis non possunt non agere, tales sunt intellectus, sensus, ignis etc. Alia autem sunt quae libere agunt, et sunt illa, quae adhuc positis ad agendum requisitis possunt non agere; hoc modo operantur angeli et homines. Nunc ad quaessitum

Respondeo: Libertatem voluntatis esse triplicem, scilicet libertas essentialis, contrarietatis et contradictionis. Prima est quae consistit in eo, quod potentia ex sua formali et intrinseca ratione se ipsam activedeterminet ad agendum, et non determinatur ab alio. Cum hac libertate optime compatitur necessitas in agnedo, patet hoc in divinis: nam Pater v. g. producit libere Spiritum Sanctum et tamen illum producit necessario, quia non potest non producere illum, ut docent theologi. Aliae duae libertates vocantur indifferae de quibus jam sufficienter superius dictum est.

Quaeres secundo: An sola voluntas sit libera?

Sola voluntas est formaliter libera, aliae vero potentiae non, nisi participative et dependenter ab illo imperio voluntatis, quod patet experientia, quia constat solam voluntatem libere se determinare ad agendum et posse omnibus positis requisitis ad agendum non agere; sed hoc est esse liberum: ergo, illa sola est libera. Unde quando sanctus Augustinus dixit, quod homo male utens libero arbitrio et se et ipsum liberum scilicet arbitrium perdidit – debet intelligi quod perdiderit se ipsum et liberum arbitrium sic, ut pro hoc statu nec habeat illam felicitatem nec voluntas illam facilitatem bene operandi quam habuit in statu innocentiae.

Quaeres tertio: An voluntas sit potentia perfectior et nobilior intellectu?

Respondeo affirmative, ut tenet Scotus contra thomistas: ratio est, quia inter omnes animae rationalis potentias sola voluntas est formaliter libera et habet dominium non solum super suas actiones sed etiam super actiones aliarum potentiarum; sed tale dominium necessario arguit excessum perfectionis et nobilitatis in voluntate respectu intellectus et aliarum potentiarum: ergo, voluntas est perfectior potentia etc. Nec valet dicere intellectum habere aliquod dominium resspectu voluntatis dirigendo et regendo ut suos elliciat actus: hoc non valet, nam hujusmodi munus est ministerii potius quam dominii; nam intellectus per judicium practicum non imperat voluntati imo illi deservit, eam monendo sicut consiliarius monet v. g. principem, regem etc ideoque potest voluntas respuere et jubere ut aliud proponat consilium.

Colliges: nos hic loqui de voluntate et intellectu creato, nam in Deo utpote perfectissimo ente, non potest voluntas dici perfectior intellectu et econtra; in creatis vero potest bene defendi, quod sit ipso perfectior ob suam libertatem, pro quo illud vulgatum retine: Non bene pro toto libertas venditur auro.

Quaestio finalis: In qua aliqua quaesita de anima separata resolvuntur.

Quaeres primo: An status separationis animae a corpore sit naturalis?

Adverte: Naturale sumi posse vel prout oponitur supernaturali vel libero vel violento. Si naturale sumatur in primo sensu, negari non potest quod animae separatio a corpore sit utique naturalis; talis enim separatio fit ex actione creaturarum naturalium cum v. g. quis moritur ex febri orta ex causis naturalibus; negari item non potest separationem animae a corpore esse etiam naturalem, prout naturale oponitur libero, ut in exemplo dato; quando-

que tamen non est naturalis sed libera, cum scilicet aliquis interficitur ab aliquo agente libero; unde solum restat de naturali prout oponitur violento; ubi

Nota: quadrupliciter aliquid dici esse in statu violento. Primo, cum caret aliqua perfectione substantiali et aliam incompatibilem cum illa non habeat: hoc modo posse dici materiam esse in statu violento, cum nullam substantialem habeat formam. Secundo, dum caret aliqua perfectione accidentali tendente in illius conservationem quoad esse physicum, quo pacto aqua cum est calida dicitur violenter se habere, eo quod careat aliqua frigiditate tendente ad illius conservationem. Tertio, quando caret aliqua perfectione quam natum est in se ipso illam producere, in hoc sensu corpus grave, quamdiu detinetur sursum, dicitur esse in statu violento. Quarto, potest aliquid dici esse in statu violento, cum pro statu, quem de facto habet, adest impedimentum, ut aquirat aliquas perfectiones accidentales et naturales, quas suapte natura pro alio statu habere posset et non habet de facto illas; hoc modo intellectus alligatus ad phantasmata pro hoc statu sic alligatus non fuerit, potest dici in statu violento. Nunc suppositis hiis, ad quaesitum

Respondeo primo:

In primo sensu ex praeexplicatis separatio animae a corpore non est naturalis animae sed violenta. Ratio est, quia violentum in hoc sensu importat carentiam perfectionis alicujus substantialis, licet aliam incompatibilem cum illa et ei aequivalentem non habeat; sed anima separata pro tali statu caret substantiali complemento ad quod essentialiter ordinatur, scilicet constitutione compositi substantialis: ergo, talis separationis status est illi violentus in hoc sensu.

Respondeo secundo:

In tribus posterioribus sensibus explicatis non est violentus status separationis animae a corpore. Ratio est, quia anima in statu conjunctionis cum corpore nullas perfectiones habere aut producere in se potest, quas in statu separationis non posset habere, aut in se producere vel saltem alias eis aequivalentes, et praeterea in tali separationis statu nullatenus caret aliqua perfectione tendente in illius conservatione, siquidem nec in suo esse, nec in conservari dependeat ab aliquibus accidentalibus, cum sit spiritualis: ergo, anima in statu separationis a corpore etc.

Respondeo tertio:

Anima separata secundum statum quem de facto habet (supposito peccato originali) cum est conjuncta corpori magis debet appetere separationem

quam conjunctionem cum illo; secus autem dicendum si consideretur secundum statum quem haberet si peccatum originale non fuisset. Ratio primi est, quia separata careret multis imperfectionibus quas supposito peccato originali pro hoc statu habet, et aquireret plures perfectiones quas modo habere non potest; nam careret omnibus molestiis corporis, et posset aquirere scientiam omnium rerum magis perfectam, quam non potest habere pro hoc statu supposito peccato originali: ergo, plus debet appetere statum separationis quam conjunctionem ac suppositionem. Ratio est, quia, si non fuisset peccatum originale, anima pro hoc statu cum corpore posset habere easdem operationes, quas in statu separationis haberet, et ultra hoc non careret suo complemento substantiali, ut per se patet: ergo, in hac hypothesi magis appeteret conjunctionem, quam etc.

Respondeo quarto:

Simpliciter loquendo separatio animae a corpore, quatenus ipsa est quaedam forma dicenda, est de facto violenta illi. Ratio est, quia talis separatio est contra innatam animae inclinationem; siquidem hujusmodi inclinatione naturali magis propendet in substantiale complemento, quam accidentale; sed quando est conjuncta cum corpore habet suum substantiale complementum, quamvis accidentali aliquo careat: ergo, absolute loquendo status separationis animae a corpore est illi violentus.

Quaeres secundo: Quae potentiae maneant in anima separata?

Respondeo: omnes potentiae inorganicae et spirituales, cujusmodi sunt intellectus et voluntas, manent in anima separata, non vero organicae et sensitivae adaequatae et totaliter consideratae. Ratio primi est, quia potentiae inorganicae et spirituales, cujusmodi sunt intellectus et voluntas, realiter cum anima identificantur: ergo, in quocunque statu ponatur anima, habet secum illas potentias. Eadem ratio probat potentias vegetativas et sensitivas manere in anima separata, si sumantur particulariter hoc est pro ipsa virtute et facultate ex parte animae se tenente. Quod autem potentiae vegetativae et sensitivae adaequatae captae maneant in anima pro statu separationis, patet: quia sic potentia sensitiva aeque dicit essentialiter animae perfectionem et organum corporeum; sed hujusmodi potentia sic sumpta adaequate destruitur, cum separatur a corpore anima, ut manifestum est: ergo, omnes potentiae etc. Ubi etiam

Observa: manere in anima habitus quibus erat praedita dum erat corpori unita. Ratio est, quia scientia v. g. suapte natura incorruptibiliter manet: ha-

bet quippe necessitatem ex objecto et praeterea inest subjecto incorruptibili scilicet intellectui: ergo, manet in anima separata etc. Hinc sanctus Hyeronimus dicit: Discamus in terris quo scientia nobiscum perseveret in coelis. Idem de habitu voluntatis, nam eadem in utrisque est ratio. Notanter autem in responsione addidi, attento naturali rerum ordine; nam inspecta Dei providentia potest aliter disponi prout sibi placuerit, vel in praemium beatorum, vel in poenam damnatorum. Sed

Dices:

Apostolus, prima ad Corinthios, caput 13, loquens de statu futurae vitae dicit, quod scientia destruetur: ergo, praedicti habitus non manent etc. Item Ecclessiastes, novem, dicitur: Quod mortui nihil noverunt amplius, et quod nec opus, nec ratio, nec scientia, nec sapientia erunt apud inferos. Denique Aristoteles de praedicamento qualitatis agit: scientiam longa aegritudine deleri: ergo, tam auctoritate Scripturae quam Philosophi habitus in anima separata non manent.

Respondeo ad primum: Sanctum Paulum loqui tantum de scientiae dono: quod commitatur fidem talem enim donum destruitur simul cum ipsa fide, quae non datur in patria ut docent theologi; ad secundum cum sancto Hyeronimo dico: quod ibi referantur verba stultorum et impiorum vel prout noster exponit Lircinus, ibi insinuatur tantum, quod damnati nihil amplius noscent, quod illis ad salutem prodesset; ad tertium dico: quod Aristoteles sit in telligendus de speciebus sensibilibus quae ad usum habitus scientifici deserviunt, istae enim inaegritudine languescunt et aliquando totaliter desinunt esse, in quo casu non datur usus habitus scientifici, quia necesse est, quod intellectus pro hoc statu a phantasmatibus dependeat. Consequenter etc.

Quaeres tertio: Quae objecta cognoscat anima separata et per quas species?

Respondeo primo: anima in statu separationis cognoscit objecta quae prius cognovit dum erat corpori unita, et etiam aquirit cognitionem aliorum, quae antea non novit. Prima pars constat ex imediate dicentis. Secunda ostenditur: quando datur agens sufficienter activum et passum aptum sufficienter approximatum tunc necessario sequitur effectus; sed cum anima separata v. g. habet objectum, v. g. lapidem debite approximatum, concurrunt omnia ad producendam intellectionem lapidis: ergo, si animae separatae debite proponantur objecta, quae antea non novit, necessario ellicit cognitionem circa illa; minor patet: nam anima separata habet intellectum, qui est

agens naturale, ideoque necessario activus positis requisitis ad agendum, quae proposito ponuntur, cum objectum approximatur.

Respondeo secundo: anima separata cognoscit objecta, quae noverat quando corpori erat unita, per easdem species, quibus illa noverat antea. Ratio est, quia illae species sufficiunt ad cognoscendum, ergo per illas cognoscit; antecedens patet: nam intellectus in statu separationis non debet se convertere ad phantasmata cum solvatur ab illis: ergo, illae species sufficiunt etc.

Quaestio quarta: Quid Philosophus intelligat per parva naturalia?

Respondeo: intelligit quasdam animalium affectiones quas communiter philosophi parva naturalia, id est parva de rebus naturae vocant. De his Philosophus octo composuit libros quasi quoddam supplementum librorum De anima. Porro, hae affectiones dicuntur: somnus, vigilia, respiratio, inspiratio, mors, vita, memoria etc, de quibus ea quae considerationi digna videbuntur aliqua proponemus, et quidem

Quaeres primo: Quid sit vigilia et somnus?

Respondeo: Vigilia est omnium sensuum externorum aut saltem aliquorum solutio et libertas. Somnus vero est ligatio omnium sensuum externorum ad animalium salutem et conservationem institutus. Dixi 'sensuum externorum', quia cum homo dormit, non est opus ut potentiae ejus internae ligentur: alias nunquam quidquam somniaremus. Dixi item 'ad animalium conservationem', quod est causa finalis somni. Magna enim somni moderati est utilitas, nam recreat corpora, vires reintegrat, praebet valetudinem; immoderatus vero ex opposito aggravat caput, laxat membra, stupidos, hebetes et obliviosos ad vitia proclivos redit, ad labores subeundos et litteras addiscendas inneptos redit. Unde Cato christiane canebat:

Plus vigilas semper, nec somno deditus esto
Nam diuturna quies, vitiis alimenta ministrat.

Quaeres secundo: Quaenam causae sint somni?

Respondeo: Causa somni est impeditio defluxus spirituum vitalium a cerebro ad sensus externos. Ratio est, quia nullus sensus exercet operationes absque ope spirituum a cerebro influentium. Si igitur hujusmodi spirituum communicatio inhibeatur, necesse erit omnium sensuum externorum externari functiones, ac sic somnum causare. Causa vero vigiliae ex opposito

est ablatio talis impedimenti communicationis talium spirituum vitalium. Hujusmodi autem impedimentum communicationis spirituum vitalium oritur ex vaporibus et humositatibus ciborum, qui in stomacho resolvuntur, qui propter levitatem usque ad cerebrum ascendunt, ubi propter frigiditatem cerebri refrigerantur et consequenter incrassantur et impinguantur; unde meatus omnes, per quos deberent spiritus animales a cerebro ad sensus externos transfundi, occupant prohibentque affluxum eorum, qua ratione organa reduntur inepta ad operationes exercendas. Hinc quibusdam cibi maximum inducant somnum, qui sunt nimium vaporosi, ut papaver et vinum etc. In pueris etiam propter humoris copiam, et in locis humidis magis causatur somnus. Item ex nimia corporis fatigatione, quia per laborem consumuntur spiritus, et sic potentiae remanent viribus destitutae nimirum externae, consequenter etc.

Quaeres tertio: Quibus plus noceat immoderatus et indecens somnus?

Respondeo: immoderatus et indecens somnus maxima et nociva res est qui se bonarum artium litteris dederunt. Tum quia reddit illos stupidos, hebetes, ac sic ineptos, ut nihil penitus in litteris proficere valeant. Unde poeta canit ad studiosos somnolentos, et ut gallus voce eos excitat dicens:

Non jacet in moli veneranda scientia lecto.

Tum quia dedecet sapientiae amatores meliorem partem vitae, quae in vigilia consistit mortis imagine comutare et vitam hominis, quae alias brevis est, reddere breviorem. Quid enim est somnus, Felide? nisi mortis imago.

Quaeres quarto: Utrum in statu innocentiae fuisset somnus?

Respondeo: qui ex lassitudine proveniret – respondeo negative; quem vero pura evaporatio causaret – affirmative. Ratio primi est, quia in statu innocentiae non fuisset lassitudo. Ratio secundi est, quia sic est genuina et naturalis animae rationalis proprietas. Unde Scriptura commemorat Adamum dormivisse ante lapsum: ergo, in statu innocentiae etc.

Quaeres quinto: Quid sit somnium?

Respondeo quod somnium sit una ex proprietatibus animalis, et est apprehensio phantasmatis nobis dormientibus occurrentis. Hinc in somno non semper sensus internus ligatur, nisi quando est vehemens humorum copia, ita ut res spiritus animales obstruantur, quando scilicet sensus internus liber manet, tunc potest operari circa phantasmata et fortius quidem circa illa,

quae per sensus externos firmius cognovimus. Plerumque autem somniantur ea, quae complexioni magis sunt conformia, hinc melancolici tristiciam colerici bella, jurgia, flegmatici pisces, aquam etc, sanguinei fluxus somniare solent. Qui plures sensus internos admittunt, multum laborant: in quanam potentia somnium fit collocandum? Quae difficultas nos non tangit, utpote qui unum sensum internum diximus, ex dictis sequitur, quod qui caput habet multis repletum fumositatibus, non potest somniare ut infantes ebrii, et etiam haec est ratio, cur in initio somni non somniamus, in medio valde obscure, et in fine clare et distincte, quasi vigilaremus; nam in initio humores valde abundant, in medio aliquantum vigent, et in fine consumantur.

Quaeres sexto et ultimo: Quid sit respirium?

Respondeo: respirium in duplici consistit motione, scilicet in attractione ad cor per pulmones, et asperam arteriam factam, quae dicitur inspiratio, et in expulsione ejusdem aëris quae dicitur expiratio. Inspiratio seu attractio aëris fit hoc modo: dum aër ore aut naribus attrahitur et ostium liberum panditur per asperam arteriam ad pulmones, ubi aspera arteria in duas partes dividitur prope pulmones, deinde per eandem egreditur viam ut fit expiratio aëris, qui per asperam arteriam fuit inspiratus, pulmones in hoc habent se per modum folium, nam dum aër attrahitur, dilatantur, dum vero expiratur, constringuntur. De principio hujus motus quaeritur: quid sit? Alii ponunt cor, alii pulmones, alii utrumque simul. Posse tamen dici probabiliter primum principium hujus motus esse calorem cordis ex novo sanguine generatum, qui calor diffunditur cum sanguine per arterias pulmonum qua ratione inflatur et attrahitur torax, in quem ingreditur aer ut locum repleat qui sua frigiditate calorem pulmonum et cordis redundit, et hac ratione pulmones concidunt aeremque expellunt, et quia semper novus advenit calor, ideo semper nova causatur inflatio et nova respiratio. Sed quis motus inspirationis aut respirationis sit prior?

Respondeo: priorem esse inspirationis, nam expiratio non potest esse, nisi aëris inspirati et attracti; deinde in morientibus posterior est expiratio. Ex his

Colliges: animalia quaedam pulmonibus carentia non respirent. Tales sunt pisces, nam si isti in aqua respirarent, esset ibi aër, quod est falsum, alias possent vivere extra aquam, quod etiam non, sicut nec homines in aqua, sed suffocantur. Sunt enim aliqui pisces marini habentes pulmones, sed neque hii possunt diu esse extra aquam propter frigiditatem sanguinis,

hujusmodi sunt crocodili, delfini, syrenae etc. De vita et morte jam supra dictum est, ideo hic non est necesse denuo apponere.

De memoria suppositis jam antea dictis hoc notare opportet, quod ad comparandam et conservandam memoriam dicant medici: ab ebrietate abstinendum: a copioso vini potu, a cruditate ciborum, a fructibus viridibus, a lacte, caseo et carnibus salitis, a piscium fluvialium et anquilarum aesu, et universaliter ab omnibus statum causantibus. Ars vero excollendi memoriam est frequens exercitium et quotidianum aliquid addiscendi studium, frequens repetitio et studiosa vigilantia circa lectionem et scriptionem juxta monitum venerabilis servi Dei: Circulus et calamus me effecerunt doctum. Hinc comillitones ut omnia dictata et dicta non tantum in carta sed magis in memoria nostra conserventur, necesse erit diligens quotidianum in hiis repetendis, revocendis ac ruminandis exercitium; facientibus enim nobis quod in nobis est, non deerit nos adjuvans gratia, cum qua universae Philosophiae naturali imponitur finis. Sed jam *esto* finis De parvis naturalibus uti et De anima, ad laudem ejus qui eam creavit, redemit et sanctificavit, necnon genitricis Dei Mariae, sub cujus tutela sumus, sanctaeque Catharinae praefectae et patronae scholae nostrae, omniumque in Coelis cum Christo regnantium veneratione, necnon ad salutem omnium animarum.

1. martii a. 1737.

O. A. M. D. Gl. E. B. V. M.
(Omnia ad majorem Dei gloriam et Beatae Virginis Mariae).